نبيل عبد الفتّاح

النصّ والرصاص

الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر



دار النهار للنشر

النصّ والرصاص

إهـــــــداء ٢٠٠٩

أسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

نبيل عبد الفتّاح

النصّ والرصاص

الإسلام السياسي والأقباط
وأزمات الدولة الحديثة في مصر



الطبعة الأولى، تشرين الثاني ١٩٩٧

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٩٦١-١-٧٣٨١٥٩

ISBN 2-84289-033-7

المحتويات

مقدّمة

الاسلام السياسي والأقباط
وأزمات الدولة الحديثة في مصر

منذ اكثر من ثلاث سنوات، ومخطوط هذا الكتاب يسكن داخلي، وأينما وليت وجهي، فثمّة تفكير عميق يدور حول قضاياه وإشكالياته الأساسية. وفي ترحالي خارج حدود هذا الوطن الجميل، كنت أحمل مخطوطته معي من باريس إلى نيودلهي وتونس وقبرص، وغيرها من المدن التي تقتضي أن أشارك في مؤتمرات علمية بها، وأحاول جاهداً أن أجلس لكتابة مقدّمته، بعد أن انتهى جمعه، حتى يتمّ نشره كاملاً على الناس. ولا أدري ما سبب هذا التَّريُّث، وهذا الصبر. بل وهذا التكاسل المرضي، لا سيما وأنني إزاء مخطوطة بحثية في الأساس حتى وإن انطبق عليها طابع المحاولات الفلسفية والسياسية والتأمّلية. تلك المحاولات العقلية الحرّة التي تحاول الارتفاع فوق جزئيات وتفصيلات مشاهد الهياكل والأبنية، وتفاعلاتها اليومية واستيعابها في آن، بحثاً عن الأصول، والآفاق، وهي محاولات أسهمت في تحرير، وتطوير، وانقطاعات الفكر الغربي، والإنساني، في العصر الحديث وما بعده.

وأسأل نفسي دوماً: ما الذي يكمن وراء هذا التثاقل؛ بل وهذا التكاسل الممضّ؟ ويزداد ضغط هذا التساؤل وكثافته نفسياً وعقلياً، ولا سيما وأن هذا المؤلّف جاهز، ومعدّ فعلاً للطبع والتداول، ومع ذلك فقد نشرتُ كتابين بعده؟ وهو نصٌّ تمّ جمعه وتنضيده ومراجعته، وينتظر مقدّمة جامعة، يوضع النصّ وفصوله المتعدّدة في إطارها!

وبين الحين والآخر أقوم بقراءة فصوله، وأُقلّب ما فيها، ولديّ نيّة صادقة لتغيير وجهة التحليل، أو إضافة بعض المعلومات التي تؤكّد ما جاء فيه، أو حذف ما قد يكون به من خطأ في الرؤية، أو التحليل، أو المعلومات. ولكن القراءة المتعدّدة للنصّ، تؤكّد قناعتي المكتوبة، وصدق تصوري لحقائق النصّ، أو رؤيتي حول

هذه الحقائق، ومع ذلك أجفُل عائداً إلى شواغل الأيام، دونما كتابة للمقدمة.

وعلى الرغم من هذا التردد والكسل، فثمة شيء يتأكّد في داخلي: إن هذا النص بالتحديد يمثّل نقطة تحوّل في رؤياي، وفي أدواتي ككاتب، وكباحث يحاول الانفصال عن النصّ السائد، الذي يُستعاد يومياً في عالم الكتابة والمشافهة والاتّصال الأكاديمي والإعلامي.

وهذا النصّ بفصوله، يشكِّل محاولة أخرى في الخروج من عالم اللغة الأكاديمية المسيطرة؛ ببؤسها ونمطيّتها، وإعادة إنتاجها لعالم قديم برؤاه وتفصيلاته وآفاقه المحدودة، والذي لم يعد قادراً على الاستمرار، لأن الاهتراء افترس عينيه، وبصائره، وحسّه النقدي والتحليلي والتركيبي، فضلاً عن مناهجه وأدواته وأساليب تحليله.

كان ولا يزال ثمّة مسّ من الاطمئنان الوجل بأن هذا النصّ لا يزال يعبّر عنّي في أعمق الأعماق حتى هذه اللحظة، مع أنني من أكثر الناس تردّداً في الكتابة، وتغييراً لما أكتب، حذفاً وتعديلاً وإضافة وتحويراً، تعبيراً عن سنّة التراكم في المعارف والأحاسيس والخبرات والتَّعلم، وكلها خبرات تتناسل يومياً، بل وخلال ساعات، ودقائق. فلم تعد الخبرات الإنسانية الفردية تتراكم زمنياً، كما كان الأمر على مدى عقود وسنوات؛ فالعالم تغيّر وقدرة الفرد على اكتساب الخبرات تتّسع، وعلى نحو فارق مع ما كان يحدث في الماضي القريب جداً، التراكم في الخبرات والأحاسيس يحدث الآن بعد كتابة آخر كلمة، وآخر سطر سابق.

وها هي اللحظة تبدو مواتية لكتابة مقدّمة هذا الكتاب الذي يدور حول إشكاليات الدولة القومية الحديثة في علاقتها بظواهر وإشكاليات الإسلام السياسي وحركاته السياسية وأوضاع الأقباط المصريين، باعتباره تمثيلاً وتعبيراً عن حركة اجتماعية لم تجد في الأساطير والأقنعة والأبنية والمؤسّسات والأفكار الحديثة ما يلبّي تطلّعاتها وآمالها ومصالحها، وبالأحرى بعد أن اكتشفت أن هذه الأبنية الحديثة خانت وعودها وأساطيرها المعلنة، والتي سبق أن آمنت بها، كطريق للتغيير أو الإصلاح أو الثورة، أو لتأمين حياة أفضل لها، ولأبنائها، ولأمتها المصرية.

كانت هذه الأساطير، والأديان الوضعية الحديثة تحت رايات الليبيرالية والديمقراطية الغربية، والاشتراكية، وأقانيم التقدّم، والعدالة الاجتماعية والحرّية، هي الأساطير والوعود التي أنتجتها النُّخب المسيطرة، ومعها النُّخب الاستراتيجية، استهدافاً لنمط من الهيمنة الرمزية والفكرية؛ تسوّغ للهيمنة على جهاز الدولة، وسلطاتها، أو توظيف نظم الأفكار الحديثة في صراع نخبة سياسية، مع قوى أخرى داخلها، أو خارجها من أجل التشكيك في شرعيّة من يحوز الثروة والسلطة

والرمز المهيمن، وبهدف الحلول محلّه على ذات قاعدة المرجعية، أو من خلال استبدالها. ومن هنا نحن إزاء تاريخ من التشكيك في الشرعيات، أو جحود لها، أو طرح بدائل سائدة، راديكالياً أو إصلاحياً.

وفي قلب عملية التشكيك في نظم الشرعية ومصادرها ومرجعياتها، كان الإسلام السياسي- وهو تعبير يبدو موضوعياً أكثر من غيره من التعبيرات السائدة- هو النقيض الأكثر جذرية لكل أطروحات نظم الأفكار، والأديان الحديثة، التي خلبت أفئدة ووجدانات وعقول أجيال من المصريين. وقد أدّت الهزائم المريرة للنخب «الحديثة» - نقولها تجاوزاً - السائدة في التاريخ المصري الحديث والمعاصر، إلى اضطراب كامل وتآكل لجذور الأبنية الحديثة و«مؤسّساتها» - الموصوفة بهذا النعت ذي المدرك الإيجابي في الوعي السائد - وإلى تدهور في كفاءات هذه النخب ومهاراتها، الذي فاض الى درجة أغرقت أجيالاً مصرية كاملة، ومعها فئات اجتماعية واسعة النطاق، حتى وصلنا إلى هنا؛ أي إلى ذروة التراجيديا المصرية الدامية، التي تُمثّل يومياً على مسرح الأزمة الشاملة والممتدّة، التي يعاد إنتاجها يومياً، وتزداد تفاقماً بدخول متغيّرات كارثية تساهم في اتّساعها وخطورتها!

ومحور إشكاليات ومعالجات فصول الكتاب المتعدّدة، تدور حول الدولة المصرية الحديثة، وذلك نظراً لأن الدولة كانت محور مشروع تحديث المجتمع، وكذلك عبرها كهياكل، ومؤسسات، وسياسات؛ بل إنّ النُّخب الحديثة، والمعصرنة - ولو على نحو مبتسر - كانت جزءاً من مشروع محاولة استنبات هذه الدولة - أو فرضها - في التاريخ، وعلى المواريث الثقافية والقيميّة، للمجتمع المصري، وذلك من خلال سياسات البعوث إلى أوروبا، والاتحاد السوفياتي القديم، وإمبراطوريته التي تفكّكت، والولايات المتّحدة الأميركية. فلا زالت مصر تنظر إلى ما وراء إقليمها وقارّتها وعالمها الجنوبي إلى الغرب «الأورو-أميركي»؛ حيث مواطن فؤاد النخبة الحاكمة وهواها المقيم، والنماذج التي تتخيلها طريقاً للخلاص من المدارات السمراء الجنوبية التي تنتمي إليها.

والدولة المصرية ليست كغيرها من الدول الأخرى، القديمة أو الوسيطة، أو الحديثة أو المعاصرة، وليست الدولة النهرية مجرّد منظّم للماء والنماء فقط، وإنما هي علاقة جوى خاصّة، وذات شجون لدى المصريين، تعيش في كياناتهم، ووعيهم، ومخيّلتهم، وحياتهم على وجه الإجمال. ولم يعد المرء قادراً على فك ألغاز هذه العلاقات المعقّدة بين المصري والدولة المركزية؛ حيث يسكن العشق قريباً من الخوف ومتداخلاً فيه، وحيث الأمل وخيبة الرجاء صنوان لا ينفصلان إلا نادراً،

وفي لحظات تاريخية استثنائية، فهي حيناً تبدو مَعْقداً للرجاء، في إخائه وأمنه وتطوير نمط حياته، وتأمين معاشه، وهي في أحيان عديدة مصدراً لتوليد الشرور المستطيرة، كما يقال في التعبير التقليدي، وفي غالب الأحيان يدير المصري ظهره لهذه الدولة، لا شأن له بها ولا بشؤونها ولا حكّامها، ولا يمنحها ثقته، ولا يعطيهم شرعيّته، ويظلّون هناك في العاصمة؛ تلعب بهم السياسة ويلعبون بها، وبمقادير هذا الشعب العريق، حتى تغشاهم غاشيته، ويسدل الستار عن تلك الملهاة المصرية الممتدّة، التي تُمثّل بعيداً عنه، وبغير تفويض أو شرعية منه.

وفي أحيان نادرة، تكون الدولة، ونخبة الحكم المسيطرة، قادرة على استخلاص الحدّ الأدنى لتأييد بعض الفئات الاجتماعية لهذا الشعب؛ فتذهب بهذا التأييد، وتحقّق بعض الانجازات المجتمعية والسياسية التي تضفي على سياساتها، وأساليب حكمها، قدراً من المشروعية. ومع ذلك، كثيراً ما يستغلّ هذا التأييد ومصادره استغلالاً يذهب به بعيداً عن حدود هذا التفويض، وآفاق تلك الشرعيّة، فتكون النتيجة هزائم وانكسارات وأحزاناً بلا حدود تعصف بهذه الإنجازات.

وتستعاد الأسئلة القديمة والإشكاليات الماضية ولو بصياغات جديدة، وكأننا إزاء أقدار ميتافيزيقية تختفي فيها المعاني وتغيم الدلالات.

وفي تقديرنا - ونرجو ألا نكون مخطئين فيه - أن ظواهر الإسلام السياسي المتعدّدة والمعقّدة، أصبحت تتحرّك في قلب مشروع الدولة، ونظم أفكارها وأساطيرها ووعودها الحديثة، وتجريح مشروعيّتها، وشرعياتها، وذلك على أسس ومرجعيات وتأويلات فقهية متعدّدة ومنتقاة، تشكّك في الأسس والجذور، قبل الهياكل والأبنية. ولم يعُد الأمر، كما كان منذ عقود عديدة خلت، مجرّد بحث عن توافقات بين هذه الدولة الحديثة وبين أصالة مفتقدة، أو موهومة، أو غامضة، فيما وراء عمليات التّحديث المتسارعة التي تتمّ عند قمّة الدولة وأجهزتها، وسياساتها. لم يعد الأمر مجرّد سعي وراء تكييفات مع هذه الأنساق والأبنية القيميّة والثقافية والدلالية، وذلك تأسيساً على الثقافة والقيم التقليدية الموروثة ذات الجذور والتأويلات والرؤى والخيالات الدائرة في المدارات الدينية.

لم يعد الأمر محض سعي إلى تكييفات، كما قلنا بين التأويلات والرؤى الدينية، وبين القيم العصرية، والتحديث السلطوي للقيم وأنماط المعاش والتفكير!

لم يعد الأمر كذلك، وإنما المسعى الجديد هو التشكيك عند الجذور، وفي أعماق هذا الكائن الشيطاني المسمّى بالدولة الحديثة، الذي دعا إلى الحرّية والتقدّم والعدالة والاستقلال، على اختلاف ترتيب هذه القيم السياسية والفلسفية، بين تيّار ومذهب ومدرسة سياسية وأخرى في مصر.

وإنما هناك رفض كلّي لكل هذه القيم السلطوية، والدولة، والنخب الحاملة لها، وهنا تطرح وعود جديدة، تدور حول تأويلات وإعادة صياغة للقيم الإسلامية، لتكون بديلاً جذرياً لهذا التاريخ، من انجازات الدولة الحديثة، وإخفاقاتها وهزائمها.

وهذا المسعى الجذري يتطلّع إلى إحلال تصوّرات ذهنية، وتأويلات فقهية حول الدولة الجديدة من منظور إسلامي؛ وهذا المسعى «الطوباوي»، يحلّ بديلاً عن الطوباويات الحديثة التي هُزمت، وانكسرت معالمها على أيدي «النخب الحديثة» التي قاتلت بها الثقافة التقليدية، والفكر الديني، وتمثيلاته السياسية، منذ مشروع الدولة الحديثة على أيدي محمد علي.

ونقول: إننا إزاء سعي طوباوي جديد؛ لأن السياسة التي تراكمت لدى تيّار الإسلام السياسي وجماعته. لم تستطع أن تبلور مسعى فلسفياً وسياسياً وفقهياً رصيناً، ومؤصّلاً، يجعل من هذا الطموح الهادر - بالمعارضة والرفض والعنف لمنجزات الحداثة وإخفاقاتها - مشروع عمل وحركة تحمل في طيّاتها وعوداً حقيقية بالإنجاز، والتطوّر الكيفي البديل عن مثالب وخطايا التحديث السياسي والاجتماعي والثقافي والقيمي الذي صاحب مشروع الدولة الحديثة.

وفي تقديرنا أن ظواهر الإسلام السياسي، وتمثيلاته الحركية والاجتماعية، تجد في بنية المجتمع عوامل انتاجه، وصعوده، وتمرّده، وعنفه. ومن ناحية أخرى فردود الأفعال العنيفة لا زالت تحتاج إلى الانتقال من وضعية ومستوى ردود الأفعال إلى مستوى إعادة الفهم والتركيب، وتوجيه مسارات الغضب والعنف والتمرّد في أبنية وإطارات تنظيم وعمل وحركة، تنتقل فيها من مجالات ثورات النفوس الغاضبة المنفلتة عن سكينة العقل التركيبي إلى انتاج اجتهادي يستوعب متغيّرات الزمان والمكان والمصالح، وفي ظل استيعابه لتعقيدات العصر وقوانينه، ومتغيّراته، وانقطاعاته في المعارف والنظم والقوانين والنفسيات، والقوّة والحساسيات. وثمّة فرائض غائبة في ردود الأفعال الغاضبة وتنظيماتها، ألا وهي استيعاب حدود القوّة إزاء هذه الدولة الحديثة بكل إنجازتها، وشرورها، ونخبتها المسيطرة، التي تلوح فوق رؤوسها وعملها تيجان الفساد وخراب الذمم، وعجز السياسات، وانحطاط القيم، واختلالات الشرعية الغائبة والكفاءة المتآكلة.

ومن منابع الخطأ في التقدير، وغياب الرؤى التركيبية المستشرفة لتعقيدات العلاقة بين التأويلات النصوصية، ووقائع الدهور المتغيرة، تأتي تيّارات العنف المتصادمة والثأرية بين غضب الدولة ونخبة حكمها، وبين هؤلاء الذين يسعون لإسقاط هذه النخبة مدّعية الحداثة والإصلاح، والدولة التي يديرونها. وفي ظلّ

غياب هذه البنية المعرفية، ومنظومات مفاهيمية وأدائية، وأساليب تحليلية قادرة على استنباط الرؤى المتجدّدة بالاجتهاد الأصيل، تتحوّل الصراعات السياسية والفكرية إلى مجال العنف الثأري وساحاته، وتوظيف رؤى وتأويلات فقهية خاصّة في مجال تبرير تيّارات السلوك العنيف وموجاته المتعدّدة الطويلة والقصيرة.

ولكن يبدو أن الدخول إلى دائرة العمل العنيف تجعل الإنتاج الفقهي ينزع صوب محاولة إضفاء الشرعية الدينية على هذا السلوك والعناصر القائمة به. وتحت وطأة العنف «الدولتي» المضادّ والمطاردات والاعتقالات، تغدو عملية التجديد والاجتهاد فريضة مؤجّلة على العقول المفكّرة، المنوط بها هذا الالتزام، فضلاً عن أزيز الرصاص، يجعل العقل المصري في حالة من دوار التيه، ويصبح غير قادر على إنجاز الاجتهادات القادرة على رأب الصدع الذي يتشقّق به جسد الأمّة وعقلها.

ومن ناحية أخرى، فظواهر عنف الدولة، والجمود الجيلي في تركيب النخبة المصرية وتكوينها، وانتشار ظواهر الفساد السياسي والاجتماعي والهيكلي، تؤدّي إلى شيوع إحباط مُروِّع، يؤثِّر، وعند العمق، في نفسيّات العقول الموهوبة القادرة على فتح الأبواب المغلقة، والمسارات الجديدة، لا سيما وأن هناك ثقافة تعادي المواهب، وتحرِّض عليها، وتسعى لاغتيالها!

ويبدو أن هناك في تركيب هذه الدولة المصرية الحديثة وتكوينها، ما يؤدّي إلى هذا الاستبعاد للكفاءات والمواهب، وتجعلهم يحاولون الابتعاد بقدر الإمكان عن ساحتها، ولأن النخبة «الحديثة» تسعى دوماً لمصادرة واغتيال ونفي أية مبادرات أو حركة أو فاعلية تأتي من خارج حدودها ومؤسساتها من قلب التجمع المدني. وفيما يبدو، إن مرجع ذلك إلى أن هذه الدولة الحديثة ورثت في قلبها المواريث البطريركية، والبطريركية المحدثة - إذا جاز التعبير - والسلطنة السياسية، التي لا تهتم بفلسفة وقيم وقواعد دولة القانون وسيادته، والتمايز بين السلطات، ومحورية دور الفرد، إلخ...

وهذا فيما نعتقد جعل البنى التقليدية السابقة على مشروع الدولة الحديثة قادرة على العمل والتكيّف مع البنى الحديثة، مع احتفاظها خاصّة بها، تجعلها في حالة «مناورة» في استكانتها، وحركتها في كمونها وصعودها، وانتفاضاتها، وساهم في تحقّق هذا التكيّف المرن للأبنية التقليدية مع الأبنية الحديثة. إن آباء وأبناء وأحفاد دولة الحداثة المبتسرة على النمط العربي، لم يستطيعوا فكّ معضلات التصارع والتناقض بين التقليدي والمحدث على أسس تركيبية خلاقة، وإنما وقعوا تحت سحر وغواية المشروع الحديث المبتسر، وتناسوا الواقع التاريخي بكل تفصيلاته

وتعقيداته. وقد يكون ذلك مصدره: وهْم سحق الحداثة التقليدية وموروثاتها في الحياة تحت إيقاع وسطوة التقدّم كنموذج وأفكار خايل أبناء أجيال الحداثة وأحفادها.

ومن الغريب أن نلاحظ عودة بعض أجيال ما بعد الحرب العالمية الثانية - التي تسيطر على حقل الدولة والسياسة والثقافة والإدارة - وتحاول أن تعيد مرّة ثانية طرح أفكار التقدّم التي تجاوزها الغرب، وهو يدلف إلى العصر ما بعد الحديث. كأنه كُتبَ على مصر قدر أن تعيد تكرار حياتها، وأساطيرها، وأوهامها! ولكن يبدو لي أن ذلك هو حالة عرض من أعراض الأزمة الممتدّة للنخبة، بما فيه دعاة المشروع الحرّ؛ بأوهامه وأحلامه وأساطيره القديمة المتجاوزة في مهادها المرجعية، والتي يحاول دعاة السلفية الليبيرالية أن يقدّموها لنا كوصفة سحرية لعلاج مرض قاس وصعب ومراوغ، استعصى على التشخيص سابق التجهيز، والعلاج التقليدي.

إن الكتاب الذي أقدّمه بين يدي القارئ هو مجموعة من الفصول التي تناولت اشكاليات وأزمات وتناقضات الدولة الحديثة كما ظهرت في العقود العديدة الماضية. أولها: إشكالية نظام «الشريعة الإسلامية» والنظام السياسي المصري، وفي نطاق ديناميات العمل السياسي والحزبي، وتجلّياته وقضاياه في عقدي السبعينيات والثمانينيات. ومن ناحية أخرى يقدم الفصل الثاني: إشكاليات أزمة القانون الوضعي الحديث، وعوامل عدم فعاليته، ناهيك عن تبلور ما أسميناه بقانون ونظام الفوضى، وانعكاساته على عمليات تآكل وتحلل المجتمع. وفي الفصل الثالث حاولنا أن نحلّل أزمات التكامل القومي في مصر، من خلال تحليل الخطابات السياسية حول ما يسمّى بـ«الفتنة الطائفية»، ودراسة لعوامل إنتاجها المحلّية، والتأثيرات الإقليمية، والهياكل السياسية والمجتمعية التي تعيد إنتاجها. والفصل الرابع يتناول إشكاليات علاقة الأقباط بالنظام السياسي المصري، التي كشفت عنها المرحلة الممتدّة منذ ثورة يوليو، وحتى الانتخابات البرلمانية الأخيرة في عام ١٩٩٥. ويتصدّى الفصل الخامس لموقع الأقباط من الانتخابات البرلمانية، محلّلاً لأبعادها كافّة. ويتناول الفصل السادس مسألة العنف الدولتي وعنف الجماعات الإسلامية «الراديكالية»، والمواجهات بين هذين النمطين من العنف السياسي والدولتي. ويتصدّى الفصل السابع بالتحليل لإشكاليات تجديد الفكر الديني الإسلامي في مصر، والتي برزت في السنوات الأخيرة كأحد أبرز ملامح حالة الفكر الديني المصري. ويحلل الفصل الثامن إشكالية موقف الفكر الاسلامي السياسي إزاء النموذج الديمقراطي الغربي، والتي أثارتها وبقوة الدراما الجزائرية،

والإيرانية، ومواقف بعض القوى الاسلامية السياسية الراديكالية في مصر.

أما الفصل التاسع فيدرس تأثير التطوّر التكنولوجي على المعتقد الديني الإسلامي، وكيفية التعامل مع الحداثة من قبل القوى الإسلامية الرسمية كافة، واللارسمية في مصر. ويتناول الفصل العاشر: العلاقة بين الدولة الحديثة والاحزاب السياسية في تاريخنا الحديث، وتحليلاً لضعف البنى والأدوار الحزبية في السياسة المصرية. ونختتم الكتاب بالفصل الحادي عشر الذي يقدم صورة تحليلية عن الحالة الدينية في مصر الاسلامية والمسيحية في ضوء التقرير الذي أصدره مركز دراسات الاهرام.

كتبت فصول هذا الكتاب خلال مراحل زمنية متّصلة، تعبيراً عن الاهتمام الذي اختصّ به الكتاب موضوع التحديث المبتسر أو المغدور في مصر، والدولة الحديثة وأزماتها المتعدّدة.

بقيت كلمة أخيرة وهي أن البعض قد يلمس شيئاً من الحدّة في نبرة فصول الكتاب، وأردت الإبقاء عليها، لأنها تعبيراً عن الكتابة وسط نيران التآكل والضعف، وخيبة الآمال والانتكاسات المتتالية.

وفي النهاية، أودُّ أن أشكر أخويَّ حمادة عبد الفتاح، وفوزي عبد الفتاح؛ لأني أدين لهما بالكثير: في إحاطتي بالرعاية، وتنظيم أوراقي ومكتبتي، ومصادر عملي العلمي، فلهما التحيّة الخالصة والتقدير بلا حدود. والشكر فريضة أخرى واجبة لأبي وأمّي وأُختي إلهام عبد الفتاح، ود. فاطمة عبد الفتاح لتحملهم ورعايتهم الدائمة لي مقدرين أن ما نقوم به من عمل لا يستهدف سوى وجه الكريم الذي لا إله إلاّ هو، وإلى هذا الوطن العظيم وفي سبيل نهضته، وسعادة الأغلبية المستضعفة من أبنائه.

وبالله التوفيق دائماً.

نبيل عبد الفتّاح

الفصل الأوّل

الشريعة في النظام السياسي المصري
في السبعينيات والثمانينيات

١/١: مدخل تاريخي

تمثّل مسألة «القانون الوضعي/ الشريعة الإسلامية» واحدة من القضايا والإشكاليات الكبرى في التاريخ المصري الحديث، سواء في المرحلة شبه الليبيرالية- حول الأعوام ١٩٢٣-١٩٥٢، أم في المراحل المتعاقبة لنظام يوليو. وهي إشكاليّة تتّسم بسمات خاصّة عن غيرها من الإشكاليات؛ لأنها تمس شرعية النظام السياسي في الصميم؛ بل شكل هذا النظام ومحتواه، وعملياته؛ بل إن الأخطر هو هوية المجتمع والدولة؛ بل الأفق الفكري، والقيمي والفلسفي الذي يدور النظام والصفوة الحاكمة وغالبية القوى الاجتماعية حوله. ومن ثم فإن هذه الإشكالية صراعية، وحسمها من الصعوبة بمكان. لأن عملية الحسم في صياغة مجموعة الحلول المختلفة تنطوي على موازنات دقيقة وصعبة، إن لم نقل- في غير ما تجاوز أو شطط - مستحيلة. فكل متغيّر من متغيّرات منظومة الحلّ، يقابله متغيّر مضادّ. هي في ذاتها، أو في مناهج بحثها، أو حلّها، تولّد أزماتها وتفجّرها، وكل آلية، أو مجموعة آليات للحلّ، تنطوي على مجموعات جديدة من النقائض يعطّل بعضها أو يواجه بعضها الآخر أو يحيّد بعضها البعض ليبقى وضع الأزمة سائداً.

غاية الأمر أن حدّة الضجيج السياسي أو الاجتماعي تختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وذلك بحسب البيئة (الثقافية الاجتماعية)، والسياقات (السياسية الاقتصادية) السائدة. فعندما تكون السياقات غير منتظمة، وتحتوي على أزمات متعدّدة، يكون صوت إشكالية «الشريعة-القانون الوضعي» أكثر صخباً، وتكون

الإشكالية أعمق في تحدّياتها للمجتمع، وللدولة. حيث تضع الجميع أمام اختيارات صعبة، وغالباً ما يتمّ تنازل من القوى الحديثة في المجتمع لصالح القوى الإسلامية، كما يسود العنف - أيضاً - من جهاز الدولة، في الوقت الذي يتنازل فيه سياسياً، ربما ليغطي ضعف عملية التنازل على هيبته، خاصّة في ظلّ سيطرة نخبة سياسية جاءت من أمشاج اجتماعية متعدّدة؛ عسكريين وتكنو-بيروقراط، ورأسمالية زراعية، أو بالأحرى أعيان الريف؛ حيث يغلب على المعالجات الطابع الفنّي، لا الطوابع السياسية بكل تعقيداتها ومناوراتها.

٢/١ : يمكن إيجاز المناهج والسياسات التي اتّخذها النظام المصري من الشريعة في مناهج عدة:

أ) منهج تحييد الشريعة والدين عن السياسة: بدعوى إعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر؛ وهو ما ساد في الحقبة شبه الليبيرالية.

ب) منهج تطعيم النظام القانوني الوضعي ببعض المصادر التقليدية للشريعة، سواء في نظام الأحوال الشخصية، وهو نظام ذو أساس ديني في ما يخصّ نظام الأسرة، والمواريث، إلخ أم انتقاء بعض الأفكار والقواعد من نظام المعاملات في الشريعة وطعم بها القانون المدني، كنظرية التّعسُّف في استعمال الحقوق، إلخ، وهو ما قام به الأستاذ السنهوري.

ج) اعتماد العنف والشدّة الأمنية في مواجهة الجماعات السياسية، التي لم تدخل إلى صلب النظام السياسي والحزبي، أو أطرافه؛ وإنما عملت خارج دوائره، كحالة جماعة «الإخوان المسلمون» الذي وصل الصراع الدموي معها الى درجة الاغتيال السياسي لمرشدها العامّ الأول الأستاذ حسن البنّا.

وحصيلة هذه المرحلة تتمثّل في رفض النظام والصفوة السياسية، اعتبار الدين إطاراً مرجعياً، ومعيارياً للعمل السياسي، وللحلال أو الحرام في شؤون الحكم، والانقسامات الاجتماعية، وشرعية النظام على الجملة.

ومع ذلك شاركت جماعة «الإخوان المسلمون»- مع غيرها من القوى الوطنية الشرعية، أو المحرَّمة قانوناً - في التمهيد لزعزعة استقرار النظام، والمشاركة في الإعداد للبيئة السياسية-الاجتماعية والرمزية التي أدّت إلى سقوطه عام ١٩٥٢. وكانت بعض قياداتها على اتّصال ببعض قيادات تنظيم الضبّاط الأحرار الذي قام بثورة يوليو ١٩٥٢.

نظام ثورة يوليو

٣/١: حدث صراع عنيف ودام، بين السلطة السياسية لنظام يوليو، و«الإخوان المسلمين».

ومحصلة ذلك، اعتبار الإخوان أنفسهم آباء النظام الشرعيين، وبهذه المثابة هم أوصياء على مجموعة «الضبّاط الأحرار». وكان ذلك يعني أن الشريعة تتأسس على تسييد رؤاهم الإيديولوجية والقانونية؛ أي على الشريعة الإسلامية، واجراء تعديلات؛ بل انقلابات في النظام القانوني الغربي، واستبداله بنظام مستمدّ من الشريعة الإسلامية في المعاملات والجنايات والحدود، والأحوال الشخصية، وغيرها من الأنساق القانونية الفرعية.

٤/١: ونظراً لتجارب الإخوان، والضبّاط الأحرار في العمل السرّي، وآليات العمل العنيف، كان الصراع بينهما عنيفاً ودامياً. وكانت أدوات الإخوان تتمثّل في جحد شرعية النظام، وإجراءاته، وإثبات النسب الشرعي بين الحركة المباركة- كما أسميت يومذاك-، وبينهم، وعقوق النظام وصفوته العسكرية. ثم اللعب بالأساليب والأدوات العنيفة.

٥/١: واستخدم النظام حزمة من السياسات في مواجهة أطروحات الإخوان؛ بحسب درجة الصراع وحدته، ومستوى الوعي بعمق التحدّي على صعيدي الشريعة، ونظم الأفكار والقيم، وهو الذي اختلف بحسب تفاوت النضج السياسي «للضبّاط الأحرار» وخبراتهم وصراعاتهم السياسية.

وإيجاز هذه السياسات يتمثّل في ما يلي:

أ) استخدام جهاز الدولة القمعي «المشروع» في التصدّي الصارم لـ «الإخوان المسلمين» حتى عام ١٩٦٥، وإعدام عدد من قيادات الجماعة الكبار.

ب) المواجهة الدعائية، والإيديولوجية عبر وسائل إعلام الدولة.

ج) الاستخدام الإيديولوجي للدين في تسويغ النظام وسياساته المتعددة من خلال توظيف المؤسّسة الأصولية الرسمية.

وهكذا استُخدم الدين في التعبئة والتبرير والشرعبة. وقد ظلّت هذه التوظيفات السياسية والرمزية سائدة في الوثائق الإيديولوجية للنظام، في خطبه السياسية وفي طقوسه الرمزية.

اختلف دور الدين في العمليات السياسية، ولم يعد محايداً على نحو ما كان قبل ١٩٥٢، وإنما استهدف إصلاح مؤسّسته؛ ولكن في شكلها، لا في نظام إنتاجها المعرفي والشريعي. ويبدو أن حصيلة الموقف الانتقائي من الدين ورموزه

وأفكاره وشرائعه وتهجين السياسة ورموزها وعملياتها به، لم يعط للسياسي الآني قوّة، وإنما أضعفه، إذ ظلّ في حاجة الى الدين ليعطيه الشرعيةَ والتسويغ وقوة القبول. وجعل هذا من القبضة الحديدية للنظام أداة لتكوين فائض- من حيث لا يريد أصحابها - من الغضب. والعنف التاريخي ظلّ يتراكم حتى لاحت في الأفق بوادر صعود أصولية إسلامية راديكالية من نوع جديد؛ فصاحبَها هذا الفائض الكبير ليعطي عملياتها الجديدة، قوّة وانفجاراً، وبالأحرى سنداً ومنعة، في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات.

عقد السبعينيات

١/٦ في عقد السبعينيات حدث تطوّر نوعي في مسألة طرح الشريعة في إطار النظامين السياسي والقانوني؛ حيث اكتسبت المسألة زخماً سياسياً واجتماعياً وثقافياً. فقد شهدت بدايات هذا العقد حواراً ضارياً بين الاتّجاهات الفكرية والسياسية والتشريعية المختلفة في مصر أثناء إعداد دستور ١٩٧١ حول النص على الشريعة كمصدر رئيسي للتشريع، وهل هي المصدر الرئيسي أم مصدر هامّ ضمن مصادر أخرى للتشريع؟

إن الحوار الذي دار- والذي يكشف عن صراعات سياسية اجتماعية - هو بمثابة كشف عن بعض مكامن الخريطة السياسية - الثقافية والاجتماعية في مصر، تلك التي توارت - نسبياً - في ظلّ الناصرية ومشروعها التحالفي بين قوى الشعب العامل. وسعت كل قوّة إلى محاولة «تسييد» رؤاها من خلال التنافس، والجدل الفقهي الذي كان سياسياً في مضمونه العميق.

وقد تمكّن النظام من وضع صياغة وسطية لموقع الشريعة بالنسبة لمصادر التشريع في البلاد، تبدو في الظاهر وكأنها معيار المعايير في صياغة التشريع وصناعته، ولكن التفسير الدقيق يعتبرها بمثابة مصدر من المصادر، ويكفي في شأنها المناورات البرلمانية والتشريعية لتحييدها. كان طرح النظام لمسألة الشريعة، يعني استخدامها كأداة سياسية للمناورة، والتغطية على عمليات التغيير الإيديولوجي- الاجتماعي - والسياسي، والتي ستجري لصياغة نظام الانفتاح الاقتصادي؛ بل إنه من المثير - حقاً - أن أول قوانين الاستثمار العربي والأجنبي تمّ إصدارها في هذه الفترة.

١/٧ : وفي هذا الإطار لعبت الشريعة والدين الإسلامي وظائف عدّة لصالح الصفوة الحاكمة:

١ . كمصدر من مصادر شرعية النظام السياسي، وكرمز من رموز وطقس من

طقوس رجال الحكم، يستهدف إبراز موافقة سلوكهم اليومي مع أصول الشرع الإسلامي.

٢ . كأداة من أدوات تبرير الخطاب السياسي وتسويغه، والسياسات الأساسية للنظام؛ باعتبارها تتوافق معها وتنسجم.

٣ . كأداة من أدوات المناورة السياسية، في الصراع مع القوى الراديكالية في المجتمع؛ أي قوى اليسار بمختلف ألوانها، بدءاً من الناصريين والماركسيين ويسار اليسار، في المرحلة الأولى، ثم امتدّت لتشمل القوى العلمانية المختلفة، بما فيها العناصر الليبيرالية الراديكالية عند نهايات حكم الرئيس السابق أنور السادات[١].

٤ . كأداة في صياغة ترتيبات وتحالفات النظام إقليمياً؛ مع السعودية ودول الخليج، وفضٍ التحالف مع الاتّحاد السوفييتي.

٥ . كانت الشريعة بمثابة إطار عام واسع يلجأ إليه النظام عندما يريد، ويخرج منه عندما يتحدّث مع الغرب، ويلهج بالمفردات الليبيرالية والانفتاحية والإنسانية، وعندما يتصدّى للقوى السياسية الوطنية، كالناصريين والماركسيين، يعود إلى الشريعة والدين ليؤكّد على تديُّن النظام ورئيسه وصفوة حكمه، مقارنة بالمرحلة الناصرية.

وعندما يحدث توتّر بين راديكاليي الحركة الإسلامية وبعض العناصر القبطية، يعود إلى اللعب على تديّن النظام وسماحة الدين الإسلامي مع استخدام آلية العنف. وفي مواجهة الحركة الإسلامية الراديكالية، تستخدم الشريعة كأداة لإثبات شرعية النظام، وتمثيله لها، وأن تفسيراتها ومطالبها هي تطرّف بل - وأحياناً - خروج على الدين.

وهكذا اختلف التوظيف السياسي «للشريعة»، من مرحلة لأخرى؛ فحيناً توجّه كأداة للصراع مع الراديكاليين العلمانيين واليساريين، وحيناً آخر تكون ضدّ الراديكاليين الإسلاميين.

٨/١ : وعندما اشتدّت حدّة الصراع بين النظام والتيّار الإسلامي الراديكالي، لجأ النظام إلى تعديل الدستور واعتبر الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، مع إدخال تعديلات أخرى. كانت الصياغة الجديدة للنصّ تغطية لها، وأداة جديدة في المناورة السياسية. وعلى أثر ذلك تكوّنت في مجلس الشعب عدّة لجان من أساتذة القانون وبعض رجال القضاء لإعداد مشروعات قوانين، تستهدي بأحكام الشرع الإسلامي.

وقد تمّ إعداد بعض هذه المشاريع، وكان الاتّجاه الغالب، أو السياسة الغالبة في صياغة قواعدها، هو رفع النصوص القانونية التي تتنافى مع قواعد الشريعة،

وذلك باستثناء الجوانب الجنائية والعقابية المنصوص عليها في نظام الحدود، وهي الجوانب الأكثر حساسية في هذا الإطار. وقد ظلّت مسألة لجان التقنين مجرَّد أداة تتمّ المناورة بها مع التيّار الإسلامي الاعتراضي.

ولا شكّ في أن استخدام النظام لورقة الشريعة الإسلامية بوظائفها - السابق الإشارة إليها - قد شكّلت أداة، وأداة مضادة، أو بالأحرى أداة إشكالية؛ ففي تركيزه السياسي والإعلامي على ضرورة تطبيق الشريعة والإعداد المتدرّج لذلك يعطى للديني سطوة وسيطرة على السياسي والمدني. ويجعل جلّ سياساته، وأطروحاته على أرضيَّة البعد الديني، وهي في ذاتها تعطي للقوى المضادّة للنظام على أرضيَّة الديني، قوّة وزخماً وبيئة للضغط الشديد.

وفي المستوى ذاته، دفعت إلى إثارة مشكلات تمسُّ التكامل القومي بين المسلمين والأقباط الذين أعلنوا صراحة عن رفضهم دعوى تطبيق الشريعة الإسلامية، ومخاوفهم المختلفة في هذا الصدد. وفي اللحظة ذاتها: بروز بعض الضغوط الغربية، التي تمسّ الصورة الاسلامية والغربية للرئيس السابق ونظامه في المنطقة، ناهيك عن بيئة العنف والصراع الايديولوجي الثلاثي الاقطاب في الداخل:

- الأول: الصراع بين النظام والمعارضة الاسلامية الراديكالية.
- الثاني: الصراع مع الكنيسة القبطية.
- الثالث: الصراع مع القوى الليبيرالية والعلمانية والماركسية والناصرية.

ويمكن القول: إن النظام كان ينجح حيناً ويخفق حيناً آخر. وزاد من حدة هذه الإشكالية المركزية وصعوبتها أنها - في ذاتها - أداة يجري عليها الصراع، فهي أداة يتنازع على جسدها: القيمي، والطقوسي، والرمزي، والتشريعي طرفان بارزان، وعلى تخومها قوى اخرى فرعية في النظام تتمثل في الاحزاب الرسمية التي تعاملت مع مسألة الشريعة تعاملاً سياسياً واستهدف النصُّ في برامجها، أو خطاباتها السياسية، استغلالها في الانتخابات او دفع مظنّة الاتّهام باللاإسلامية. وهو ما يكشف إلى أي مدى فرضت مسألة الشريعة نفسها على جميع القوى، حتى القوى الرافضة لها كالأحزاب الماركسية المحجوبة عن الشرعية.

القوى الإسلامية الراديكالية ... والشريعة الإسلامية

١/٢: بدأت الحركة الإسلامية صعودها في أعقاب تولي الرئيس السادات الحكم، وذلك بعد المصالحة التي تمّت بين النظام و«الإخوان المسلمين» كجزء من عمليات ترتيب النظام السياسي، وتحالفاته الداخلية في مواجهة القوى الراديكالية

اليسارية-الماركسية، والناصرية -، ولكن سرعان ما تحوّل الصراع إلى صراع بين النظام والإخوان، والقوى الإسلامية الراديكالية الجديدة، التي خرجت من قلب النظام في الستينيات - حزب التحرير الإسلامي المعروف بجماعة «الفنّية العسكرية»، ثم جماعة المسلمين، المسمّاة إعلامياً «بالتكفير والهجرة»، و«الجهاد»؛ والجماعة الإسلامية، حيث اتّسم الصراع بالعنف المتبادل. ولكن أخطر ما في عمليات المواجهة: استخدام الشريعة كأداة للصراع السياسي والإيديولوجي، واعتبرت أداة للحكم على النظام - قبل أن تكون أداة بيده؛ أي على مدى شرعيته؛ بل وإسلاميّة القائمين عليه، أو لاإسلاميّتهم.

فالقوى الإسلامية «المعتدلة» كالإخوان، كانت تناور مع النظام لكي يزيد من المساحة الإسلامية في سياساته الإعلامية والتشريعية، على أساس أن ذلك يؤدّي إلى دعم عناصر القوة للإخوان، ويسمح بوجود بيئة مواتية للتجنيد، وزيادة معدّلات العضوية وإعادة ضبط أوصال الحركة وهيكلة بنائها التنظيمي.

٢/٢: في حين راحت القوى الإسلامية الراديكالية تطرح خطاباً تكفيرياً مناهضاً لشرعية النظام السياسي، والبناء القانوني؛ بل والمجتمع ذاته، بدعوى جاهلية الدولة الحديثة وحكّامها والتابعين لها. وبرز ما أسميناه بفقه فحص الشرعية؛ أي فحص مدى إيمان النظام، والحاكم، والمجتمع: أفراداً وجماعات وطبقات وقوى سياسية.

راح النظام يواجه هذا الخطاب التكفيري بعنف جهاز الدولة القمعي، وبالعنف الرمزي والقهر الإعلامي من خلال النظام الإعلامي، وفي اللحظة نفسها بخطاب إسلامي مضادّ تمثّل في خطاب الأزهر، المؤسسة الأصولية الرسميّة، وتوظيف الرئيس للطقوس والرموز الإسلامية على مسرح السياسة والإعلام الحكومي.

ووصلت حدّة الصراع إلى قيام تنظيم «الجهاد» باغتيال الرئيس السابق عند المنصة في ٦ أكتوبر ١٩٨١.

٢/٣: ما تأثير هذا الصراع الضاري على الشريعة، في ساحة العمل السياسي، وعلى النظام القانوني، والأنظمة القضائية؟

قد لا تكون هناك تأثيرات فنّية على بنية النظامين: السياسي والقانوني، ولكن لا شكّ أن غلبة الصراع السياسي على التشريعي والقانوني ساهمت في نقل مسألة الشريعة من مستوى الطرح الفنّي والقانوني إلى مستوى الشرعية السياسية والاعتقاد الإيماني، أي مساسها بالسياسة والشؤون الإيمانية الفردية والجماعية. وتحوّلت الشريعة إلى بناء من المعايير يمتدّ استخدامه إلى شبكات من العلاقات والهياكل والسلوك، تمتدّ من السياسي إلى الاجتماعي إلى القيمي إلى الاعتقادي.

ومن الجماعي إلى الفردي، ومن الدولة إلى المجتمع.

ولعل أبرز تأثيرات إثارة مسألة الشريعة على القانون والسياسة، هو مسألة جحد شرعيّة الهيكل السياسي والتشريعي، وبروز عناصر قضائية تحكم بالشرع الإسلامي في حالات تعارض النصوص القانونية مع أحكام الشريعة، وهي ليست حالات عامّة، وإنما ظلّت محدودة، ولكنها تمثّل مؤشّراً هاماً على بعض التحويلات في البنية الفكرية للنخبة القضائية المصرية التي اتّسمت - تاريخياً - بتفكيرها الليبيرالي.

وظلّ القضاء المصري يحوز على درجة معقولة من شرعية القبول لدى جميع القوى السياسية، ومنها عناصر عديدة لدى التيّار الإسلامي، وربما يرجع ذلك إلى ممارساته الاستقلالية، وذلك تجاه السلطات الأخرى. وأحكامه في القضايا السياسية أكّدت دوماً هذه الاستقلالية، والانحياز إلى إقرار الحرّيات العامّة، ورفض انتهاك حقوق المتّهم والتعذيب؛ وهو ما أكدته هذه القضايا؛ حتى في ظلّ قانون الطوارئ وأحكام محاكم أمن الدولة العليا.

٢/٤: ولكن المتابعة الدقيقة للصراعات الإيديولوجية، والسياسية؛ إن لم نقل الثقافية؛ التي تمّت خلال هذه الحقبة، لم تؤدّ إلى صياغة مناهج أو تفسيرات أو تحليلات تركيبية تتميّز بالتجديد والاجتهاد. أيضاً لم تؤدِّ هذه البيئة الصراعية والتنابذية إلى بلورة نظريات أو رؤى معرفية أو فلسفية على مستوى الثقافة التقليدية أو الثقافة الحديثة، بل إن التحليلات، والتفسيرات الموضوعية الدقيقة غابت-تماماً-عن ساحة الإنتاج الثقافي وحواراته. فهذه الحقبة كانت محمَّلة بالرؤى السلفية، على المحاور الثقافية والسياسية كافة - وعلى الفكر والعمل السياسي- التي تدور حولها وبها.

٢/٥: إن أخطر ما في هذا الوضع العام، هو أن ساحة الصراع بين النظام الشريعي والوضعي لم يؤدّيا إلى إحداث هزّة فكرية في حقل الفقه والفكر القانوني. وظلّ كل تيّار يطرح هذه المسألة على مستوى الشعارات العامّة. ولم تدرس الإشكالية على المستوى التاريخي أو الفقهي أو التشريعي بمناهج وأدوات اجتماعية: ثقافية وسياسية؛ وبالطبع قانونية. وربما يرجع ذلك إلى أساليب التنشئة والتدريب العلمي لطلبة وأساتذة القانون في الجامعات المصرية، وسيادة التقاليد الشكلية والوظيفية التي تتعامل مع القانون كبناءات مجرّدة من الأفكار والنصوص، لا ترتبط بالنظام الاجتماعي، أو ببناء القوة والثقافة في المجتمع، وأن الشريعة هي تلك النصوص الميتاوضعية خارج النظام-والبشر، والتاريخ شيء أعطي مرّة واحدة، ومستكف بذاته، ومطلوب لذاته؛ مفصول عن الإنسان

والمكان، وهذه الرؤى والمناهج خارج التاريخ، وسرمديّته وأبديّته. وليت الأمر اقتصر على ذلك، وإنما امتدّت هذه الرؤية الشمولية إلى مناطق لا تعدّ ضمن منظومة النصوص الثابتة الورود والدلالة؛ أي إلى اجتهادات، واستجابات بشرية، محدودة بزمانها ومكانها، وقيم منتجيها ومصالحهم. وهو أخطر ما وصل اليه السجال حول الشريعة والقانون الوضعي.

لعلّ تزايد بناء القانون والقضاء الاستثنائي المقيّد للحريات العامّة، في هذه المرحلة، قد استأثر بجهود بعض الفقه الليبيرالي وقوى المعارضة الدينية والحديثة، وكشف - أيضاً - عن بعض المعالجات والتفسيرات والتحليلات التي اتّسمت بالتقليدية والشكلية، ممّا يؤكّد أن أزمة الفقه القانوني المصري أزمة هيكلية شاملة تمسّ أدواته ومفاهيمه ومناهجه ونظام التدريب والتنشئة في جامعاتنا ومؤسّساتنا.

الشريعة والقانون الوضعي في الثمانينيات

١/١: إن افتتاحية الحقبة الثمانينية المنصرمة، تمثّل أجواء ومناخات رمزية استمرّت خلال هذا العقد كلّه.

تمثّلت هذه الافتتاحية في حركتين متضادّتين: بدأت الأولى بدخول أطراف النظام السياسي إلى المعتقلات، بعد أن وصل الصدام بين النظام والمعارضة إلى ذروته، وكانت القوى الإسلامية السياسية والمسيحية السياسية أبرز عناصر القوى التي شملتها الاعتقالات. وهذا القرار يمثّل حالة رمزية لعدم قدرة النظام على إدارة الصراع السياسي في المجتمع. وفي المستوى ذاته، اختلّت الأوراق كافة التي بحوزته، وتحوّلت الأداة إلى أدوات مضادّة. واعتبر أن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، ولكن الأوان كان قد فات.

١/٢: وتمثّلت الحركة المضادّة في فتوى أصدرها فقيه جماعة «الجهاد» بخروج الحاكم السابق عن ملّة المسلمين، وأن سلوكه واعتقاده ينقع عن الملّة. وكان الإفتاء عامّا، وكانت الإشارة العامّة تومئ وتشير إلى الواقع، وهو ما جعل بعض العناصر تحزم أمرها وتعزم عزيمتها وتمضي صوب المنصّة للتنفيذ. واغتيل السادات على المنصّة في ٦ أكتوبر ١٩٨١؛ في ظلّ خطوط دفاعية قوية، وبين جيشه، وفي يومه الرمزي الكبير ٦ اكتوبر، أحد مصادر شرعيّته الكبرى، بما يكشف عن تناقص شرعيته مع الشرعية الأخرى، أو البديلة، ممثّلة في الشريعة الإسلامية والفئات الاجتماعية والجماعات التي ترفع لواء شرعيّتها السياسية والثقافية في التجمّع المدني.

٢/٣: وقد أعقب هذا الحدث الدرامي الرمزي الكبير، مصادمات واسعة بين

الحركة الإسلامية الراديكالية، ممثّلة في تنظيم «الجهاد» ورجال الشرطة في مدينة أسيوط. وقد استخدم الطرفان العنف والرصاص، وقبلها كانت النصوص هي التي تحوّم بظلالها على مسرح المعارك في مدينة أسيوط. وما أعطى لهذه الأحداث أهمّيتها، الوجود القبطي المصري بها. فالمكان اشتمل - رمزياً - على أطراف إشكالية الشريعة-الوضعي، الشريعة-المدني، الشريعة-السياسي، الشريعة-العصر، الشريعة-التقاليد، وأسس التكامل القومي المصري التاريخي. كل الثنائيات والازدواجيات كانت هناك، وفي اللحظة ذاتها هيمنت على أجواء وأفق الدولة والمجتمع في مصر.

٤/٢: يمكن القول: إن النظام السياسي المصري برمّته، بحكمه ومعارضته، وبالقوى الرابضة على تخوم النظام وخارجه، ظل أسير هذه الإشكالية الكبرى حقبة كاملة، بل وتحوّلت إلى محور السجالات القومية، تبرز-مباشرة-في قلب الصراعات والنزاعات والتحالفات، وتتوارى وتظهر في القضايا والإشكاليات الأخرى: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ بل وصل الأمر إلى الموسيقى والغناء والشعر.

٥/٢: لقد صاغ النظام حزمة من السياسات لمواجهة إشكالية الشريعة، والحركة الإسلامية الراديكالية، تمثّلت في ما يلي:

أ) سياسة القبضة الحديدية والنار

وتتمثّل في استخدام جهاز القمع الشرطي، بكل قوة وفظاظة، في مواجهة ومطاردة كل أشكال المعارضة الدينية، وفي الوقت ذاته: اللجوء إلى نظام الطوارئ في إصدار أوامر الاعتقال لكوادر الإسلام الاعتراضي، والتعذيب البدني، والإيذاء المعنوي. والمحاكمات أمام القضاء الخاص، ممثلاً في محاكم أمن الدولة. واستهدفت هذه السياسة تحقيق عدة أهداف:

١. إظهار هيبة الدولة في مواجهة أعمال الحركة الإسلامية، التي استهدفت التأثير على تلك الهيبة ورموزها ممثّلة في جهاز الشرطة، والاعتداء عليه وعلى ضباطه وجنوده، ومراكزه وأقسامه، وفرض تنظيمها على بعض المناطق والقرى والأحياء. وتطوّر هذا الاستخدام-استخدام القمع الشرطي-إلى درجة الرمز والتطبيق بأن جهاز الأمن سيضرب في السويداء كل من يهرب من الاعتقال أو السجن، أو يستخدم السلاح ضد الدولة.

٢. الإنهاك المستمرّ للتنظيمات الراديكالية؛ بهدف زعزعة انضباطها التنظيمي،

وتحطيم عناصر في هيكلياتها، ووضعها موضع الانكفاء التنظيمي، والإيديولوجي من خلال الاعتقالات المستمرّة، وأجواء المطاردة العنيفة، ومنع أية إمكانية لجمع شتاتها التنظيمي المتناثر، وإضعاف أية إمكانية للتجنيد أو الحدّ منه، فضلاً عن إشاعة جوّ يسيد النزاعات الداخلية، الأمر الذي يؤدي إلى خروج البعض من التنظيم بما يسمح بمطاردات داخلية، تستخدم في المزيد من الضربات الموجعة، والتشهير الإيديولوجي والإعلامي. وفي تلك الأجواء العنيفة، يمكن إشاعة جوّ من الردع الأمني في البلاد، على نحو ما يشير إليه تحليل هذا الاستخدام المكثف للقمع المادي، فضلاً عن سياسة الإجهاض المبكّر التي صاغها حسن ابو باشا، وزير الداخلية الأسبق.

ب) القمع الرمزي والإيديولوجي

استنّ حسن أبو باشا، وزير الداخلية الأسبق، سياسة للقمع الرمزي والإيديولوجي من خلال سياسة الحوار التي استخدم النظام فيها الأوعية الإعلامية كافّة، أو بالجملة جهاز الدولة الإعلامي، ممثّلاً في الإعلام المرئي والمسموع والمقروء، ومن خلال رجال الدين الرسميين من دعاة وأساتذة ووعّاظ الأزهر، بالهجوم على أطروحات الجماعات الإسلامية الراديكالية، الخاصّة بجحد شرعية النظام وجاهليّته وخروجه عن الإسلام، ونقد خطابات الجماعات الإسلامية الراديكالية عن المجتمع الجاهلي، وعدم تطبيق الشريعة الإسلامية.

وهذه السياسة كانت أقرب إلى استخدام رجال الدين الرسميين في مواجهة محسوبة مع المعتقلين في السجون، أو من خلال الذهاب إلى الجامعات والمعاهد والشركات والمصانع في محافظات مصر المختلفة، بهدف إشاعة نظام من الأفكار الدينية المدافعة عن النظام. وليس هذا القمع الرمزي والمفاهيمي حواراً؛ لأنه أقرب إلى تمثيليّات حوارية معدّة سلفاً، لا خروج فيها على النص من جانب السائل والمجيب، لأن الحوار يقتضي وجود أطراف مستقلة، قابلة للتفاعل، وقبول بعض الأفكار والتنازل عن بعضها الآخر دون قسر أو عنف، وهو الأمر الذي لم يتحقّق في هذه السياسة الحوارية المرسومة بواسطة جهاز الأمن.

جـ) اعتماد نظام تهدئة الأزمات الأمنية

وهذا النظام - الذي يقول عنه البعض - يستهدف تهدئة المشكلات الأمنية،

وخلق مشكلات أخرى يكثف عليها الجهاز الإعلامي؛ بحيث تؤدّي إلى خفض معدّلات التعبئة حول إشكالية الشريعة-الوضعي، الديني-والمدني، مثل قضايا المخدّرات، الخ، لتحويل مسار الاستقطاب المجتمعي والسياسي الحادّ حول المسألة الدينية والشريعية.

د) الفصل في الخطاب الإعلامي، والسياسي بين التدين والإسلام، من جهة، والتطرّف والإرهاب، من جهة أخرى. والتركيز على أن الجماعات الإسلامية الراديكالية هي جماعات إرهابية تستهدف الاستيلاء على الحكم وإشاعة القتل بين الناس، والتركيز على أن المجتمع المصري إسلامي ومتديّن ومتسامح.

هـ) استخدام بعض الدُّعاة المعتدلين - الذين يحظون بشعبية واسعة في مواجهة «المتطرّفين»-كما يطلق عليهم الجهازان: الإعلامي، والأمني، أمثال الشيخ الشعراوي، ومحمد الغزالي، ومحمد المشد، ومفتي الديار المصرية آنذاك، وشيخ الأزهر الحالي الإمام الأكبر محمد سيد طنطاوي.

و) لم يظهر الإسلام - أو الشريعة - في الخطاب السياسي للرئيس ورموز حكمه، بالدرجة نفسها من الحضور في خطاب الرئيس السادات، ولعلّ ذلك مرجعه إلى أن الرئيس الحالي وحكمه لم يبلورا رؤية إيديولوجية وفكرية على نحو ما استقرّت عليه التقاليد في نظام يوليو الجمهوري في مرحلتيه الناصرية والساداتية. وربما يرجع ذلك إلى أن الرئيس جاء من مواقع فنّية. ولم يعرف عنه انحياز إيديولوجي محدّد سلفاً. ومن هنا، يغلب على فكره: البراغماتية السياسية والاقتصادية، والتريّث في السلوك السياسي، أي أن النظام يقوم -برمّته - على إدارة الأزمات (السياسية-الاقتصادية)، ربما بشكل يومي، وليست لديه رؤية كلّية تُنظّم وتؤطّر سياساته وسلوكه الجزئي في مناح نظامية متعدّدة.

الشريعة في إطار الصراع الانتخابي

٢/١: شهدت الساحة السياسية المصرية صراعاً ضارياً في عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧. لا تكمن أهمّية ذلك في مجرّد تدخّل أجهزة الدولة للتأثير على اتجاهات التصويت لصالح حزبها الوطني الديمقراطي فقط ومرشّحي الحكم، وإنما في تحوّل قضية الشريعة الإسلامية إلى قضية محورية في الصراع السياسي والانتخابي. وقد أدّت نتائج التصويت - ورغم كل الضغوط - إلى انتخاب عناصر تنتمي إلى التيّار الإسلامي الاعتدالي، وأفراد يمثّلون جماعة «الإخوان المسلمين». والتساؤل الذي يثار: ما هو موقع إشكالية «الشريعة-القانون الوضعي» في قلب الصراع السياسي

والانتخابي حول عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧، ومدى تأثير دخول عناصر تنتمي إلى التيّار الإسلامي المعتدل على صناعة التشريع والسياسات التشريعية في البرلمان؟

٢/٢: تضمن برنامج الحزب الوطني الديمقراطي عدّة مبادئ وقيم على رأسها: أ) الإيمان بالقيم الدينية والروحية، وعلى هذا يتمسّك الحزب باعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. ويلاحظ على هذا النصّ عموميته، وفي الوقت نفسه لم يأت بجديد، فهو تكرار للنصّ الدستوري - وتعديلاته - وأقرب إلى المناورة السياسية، منه إلى الالتزام بتطبيق النصّ، في شأن العلاقات القانونية، وفي البنيان التشريعي. وبعد وفاة الرئيس السادات، أعيدت هيكلة برنامج الحزب وصياغته، وتمّ إصدار ما أسمي بالإطار الفكري للحزب الوطني الديمقراطي، وهو تعبير عن الإحساس بالسيولة الإيديولوجية والفكرية للحزب، في ضوء المتغيّرات السياسية العاصفة التي أعقبت وفاة الرئيس السادات، ودخول قوى إيديولوجية - بقوة - الشارع السياسي، وتنازع الأفكار والقيم والسياسات التي يطرحها النظام، وفي قلب هذه التحدّيات كانت مسألة الشريعة الإسلامية والقيم الدينية، مركزية في هذا السياق. وجاء في وثيقة الإطار، بعد سرد القيم الدينية: «يؤمن حزبنا بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع وفقاً لما نصّ عليه الدستور» وهذه الصياغة تبدو غامضة - نسبياً - عمّا جاء في البرنامج الرئيسي للحزب.

وكانت أبرز المعارك السياسية بين الحزب الوطني، وأحزاب المعارضة في انتخابات ١٩٨٤، ضد تحالف الوفد مع «الإخوان المسلمين». وورد في برنامجهما الانتخابي أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.

٣/٢: جاء حزب الوفد إلى ساحة الشرعية القانونية الحزبية من الشارع، ولم يخرج من عباءة السلطة السياسية، وهذا أمر بالغ الأهمية، من زاوية شعبية الحزب وتقاليده التاريخية التي تمركزت حول الإيمان بالقيم الليبيرالية والدستورية والعلمانية. وفي المستوى ذاته، فإن قيادة الحزب تتميّز بدرجة عالية من الذرائعية السياسية والمناورة.

وفي نهاية الجزء الخاصّ بالحرّيات، جاء موقف الحزب من مسألة الشريعة الإسلامية في جملة واحدة ختامية لهذا الجزء، هي: «ويرى الحزب أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً أصيلاً للتشريع في البلاد»، وهي صياغة غامضة لا تنطوي على التزام محدّد بموقف من مسألة تطبيق الشريعة في القانون والحياة والهياكل المجتمعية المختلفة. وهذا النصّ الوجيز مقصود في ذاته، وذلك لأهداف التعبئة والتجنيد السياسي داخل الحزب للجماعة القبطية التي وجدت في الحزب - تاريخياً - الوعاء السياسي الملائم لحيويتها ونشاطها السياسي.

ولكن مثل هذا النصّ قد تغيَّر نسبياً في السياسة العملية وفي الدعاية الإيديولوجية للحزب أثناء الانتخابات، وذلك كجزء من الاتفاق الذي أبرم بين «الإخوان المسلمين» و«الوفد» - للدخول على قوائمه إلى البرلمان. ويلاحظ أن الدعاية الانتخابية والبرنامجية لكوادر «الإخوان المسلمون» كانت تتميّز بالاستقلالية والدعوة إلى أن «الإسلام هو الحلّ» و«عودي يا مصر إسلامية... إسلامية... إسلامية»، خروجاً على قواعد الاتفاق والانسجام بين الحملة الانتخابية والبرنامجية للطرف الآخر في التحالف، وهو «الوفد».

وكانت الحملة المضادّة من النظام والحزب الوطني الحاكم ضدّ هذا التحالف ودعايته السياسية.

ولعلّ أهمّ ما في هذه المعركة السياسية الكبرى هو دخول الإخوان إلى حلبة الصراع السياسي العلني من خلال استغلال الأوعية الحزبية المشروعة قانوناً. ولعل ذلك مرجعه تبادل الخبرات السياسية بين الجماعة-الأمّ، والجماعات الفرعية التي تشكّل أممية «الإخوان المسلمين» في العالم. وكان تأثير التجربة السودانية في هياكل الدولة والنظام السياسي هو الإطار المرجعي الكبير للتحوّل في أساليب الإدارة السياسية للجماعة مع النظام السياسي المصري.

٤/ ٢ : موقف اليسار المصري من الدين والشريعة غير محدّد، وإن كان الاتّجاه الغالب يميل إلى نفي العلاقة بين الدين والسياسة، وجحد أي دور للدين في الإطار الفلسفي للرؤية الماركسية والاشتراكية بالإجمال. وأي بيان حول العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع هو من قبيل الصياغات البالغة العمومية والغموض؛ بل إن تعبير: «استلهام مبادىء الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع، ودعم المساجد والكنائس ودور العبادة» الذي نصّ عليه برنامجه الانتخابي، هو من قبيل الصياغات المناورة للخطاب الظاهر للحزب، والقوى السياسية التي يتشكل منها، والقوى المحجوبة عن الشرعية التي تعتبره ساحة شرعية لظهورها وحركتها العلنية.

ونظراً لغياب تأصيل نظري وفلسفي يحلّ إشكاليّات الدين في الفكر الماركسي ورؤيته لدور الدين والشريعة في مجتمع ودولة مصر، يلعب فيها أدواراً قيمية وثقافية - أي سيماء خاصّة. وقد حظّر البرنامج كل دعوة عنصرية أو طائفية تمسّ وحدة المصريين، وذلك من خلال الشعار المصري التاريخي: «الدين لله والوطن للجميع»، الذي يمثّل أحد مواريث ثورة ١٩١٩، الأمر الذي يحدّ ويحيد بالشعار الانتخابي المتمثل من استلهام مبادئ الشريعة باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع.

ورغم عمومية هذا النصّ وغموضه في البرنامج، فإن وضع «الشريعة باعتبارها

المصدر الرئيسي للتشريع»، تكشف عن انعكاس البيئة السياسية، والقوّة التي طرح بها شعار تطبيق الشريعة الإسلامية على الساحة السياسية والانتخابية، الأمر الذي دفع حزب «التجمع» - والقوى التي تسايره سياسياً - إلى قبول هذا التعبير، ودخوله ضمن بنود البرنامج الانتخابي.

٢/٥ : أما حزب «العمل الاشتراكي»، فقد حدّد موقفه من المسألة باعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع. وقد حرص الحزب على تخصيص مكوّن رئيسي من مكوّنات برنامجه تحت عنوان: «تطبيق الشريعة الإسلامية»، تضمّن خمسة مطالب في المبادرة بإصدار التشريعات التي تمّت مراجعتها في لجان مجلس الشعب للتأكّد من مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، والإسراع في بناء المجتمع، مسايراً لما تقضي به الشريعة، والتأكّد من توفّر الأمان والعدالة لغير المسلمين من المواطنين، في ظلّ الشريعة وتطبيق الحدود التي جاء بها القرآن الكريم، باعتبارها أحكاماً إلهية، ومراجعة قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٨٠ لاستبعاد ما به من أحكام تتعارض مع أحكام الشريعة. وتضمّن البرنامج الدعوة إلى انتخاب شيخ الأزهر والمفتي من كبار العلماء.

ولا شكّ في أن التفصيل البرنامجي لحزب العمل يتنافى مع إيديولوجيته القديمة، وإن كان قد تضمّن بعضاً من غموض وتناقضات «مصر الفتاة» الحزب الذي تنتمي إليه العناصر الأساسية للصفوة الحزبية. وهذه الصياغة أقرب إلى المناورة، والتنافس مع التحالف الجديد لـ «الوفد» و«الإخوان المسلمين»، الذي قلب المعادلة السياسية بين أطراف المعارضة، والحكم أيضاً. والإحساس العامّ الذي انتاب قيادة هذا الحزب بأنه فقد أوراقاً عديدة في السباق للحصول على نسبة الـ ٨٪ من أصوات جماعة الناخبين للوصول إلى مقاعد البرلمان.

٢/٦ : أما حزب «الأحرار-الاشتراكيين»، وهو حزب خرج من عباءة الحكم، إلى جانب هامشيته في الحياة السياسية والحزبية: فأبرز ما يميّزه أنه أداة في يد جهاز الدولة والسلطة السياسية، يستخدمها في حالة حدوث مأزق سياسي يواجه النظام، ويتمثّل في رفض أحزاب المعارضة دخول الانتخابات العامّة. وهذا الحزب لا يمثّل أيّة قوّة اجتماعية يعتدّ بها ولا وجود له في الشارع السياسي.

ومع ذلك فإن البرنامج العامّ، والبرنامج الانتخابي للحزب أولى مسألة الدين والشريعة أهمّية كبيرة، فقد نصّ على:

١- اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للدستور والقانون، وإلغاء القوانين المتعارضة مع أحكامها.

٢- أن ينتخب شيخ الأزهر من هيئة كبار العلماء، وأن يكون للأزهر استقلاله

المالي والإداري، وأن يعود إلى وضعه القديم وكلّياته التقليدية، حتى يستطيع أن يؤدّي رسالته الإسلامية في مصر والعالم أجمع.

إن تحليل المؤشّرات المختلفة للأوزان النسبية لموقع الدين في قضايا الحملة الانتخابية - التي جرت وقائعها السياسية عام ١٩٨٤ - تكشف عن أنها مثلت ٣,٧ من برنامج الحزب الوطني الحاكم، و١٧,٩ للوفد، و٧,١ للتجمّع، و١٠,٧ للعمل، و١٤,٣ للأحرار، واحتلت قضايا الدين من أولويات قضايا الحملة الانتخابية الموقع السادس (١٠,٧٢٪). وفرض هذه القضية كما أسلفنا تحالف الوفد والإخوان المسلمين من ناحية، ومن جانب آخر إلى تقدير الأحزاب السياسية لقوة الجماعات الإسلامية وفعاليتها في مصر كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[٣]. وثمّة مناخ رمزي وطقوسي مثقل بالقيم والتقاليد الإسلامية التقليدية ساهمت في صياغة بعض مكونات السلوك الجمعي والتفاعلات الاجتماعية، ولاسيما في اعقاب النمو المتزايد للاعتراض الاسلامي الراديكالي، الذي مارس العنف، واغتال الرئيس السادات.

٢/٧: ترتّب على صخب التنافس الانتخابي حصول الحزب الحاكم على ٧٢,٩٨٥٪ من جملة الأصوات الصحيحة، وحصلت الأحزاب المعارضة على ٢٧,٠١٥٪ من هذه الأصوات.

وكانت أبرز نتائج هذه الانتخابات دخول عناصر من حركة «الإخوان المسلمين» إلى البرلمان على قوائم حزب «الوفد». وعجز الأحزاب الأخرى عن الوصول إلى البرلمان عن طريق صناديق الاقتراع.

٢/٨: ويمكن القول إن دخول الصوت الإسلامي إلى البرلمان لم يؤدّ إلى إحداث تغييرات راديكاليّة أو جزئية على اتّجاهات السياسة التشريعية. وكان أغلب أداء المعارضة الدينية، هو «توشية» الخطاب الرأسمالي التقليدي بمفردات إسلامية، وخاصّة في جوانبه الاقتصادية-الاجتماعية. رغم حدّة الصراع السياسي، والاستقطاب حول إشكالية الشريعة - القانون الوضعي -، فإنه لم ينعكس إيجابياً على التشريع أو الفكر القانوني والسياسي لهذه الجماعة.

ومن اللحظة ذاتها حقّق النظام السياسي عدّة أهداف تتمثّل في ما يلي:

أ) إبراز بعض جوانب الانفراج السياسي، والانفتاح على بعض القوى المحجوبة عن الشرعية القانونية، كـ «الإخوان المسلمين».

ب) إبراز التناقض بين القوى الإسلامية المعتدلة التي تقبل - ولو علناً - بشرعية النظام، والقوى الراديكالية التي تجحد شرعية النظام جملة وتفصيلاً. وهذا الفصل بين القوتين أعطى للنظام هامشاً للمناورة، وضرب العناصر الراديكالية من خلال

سياسة القبضة الحديدية بدعوى أنها تنشر الإرهاب وتتنافى مع قيم التسامح والدين الاعتدالي.

ج) وضع الحركة الإسلامية تحت ضغط مفاده ضرورة تحديد برامجهم، وأفكارهم المحدّدة في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا يؤدّي إلى إبعاد هذه الحركة الإسلامية عن مجال احتكار تمثيل الدين في المجتمع، والفصل بينها وبين دعوى تطبيق الشريعة الإسلامية، وتهميش هذه الدعوى ضمن ضرورات وضغوط المشكلات والأزمات المجتمعية الأخرى.

وقد ظهرت بعض نتائج هذه السياسة من خلال دعوى المرشد العامّ لـ «الإخوان المسلمين» عمر التلمساني، بطلب حزب سياسي شرعي، ودعوته للتدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ودعوة بعض خبراء «الإخوان» لتقنين أحكامها في نصوص، وهو ما يعكس رؤية شكلية محضة في النظر إلى إشكاليات حقل الشريعة التشريعي والقيمي والسياسي والاقتصادي، وبالجملة الاجتماعية.

٩/ ٢: وفي اللحظة نفسها، دفع هذا الموقف من الإخوان، وعدم الوصول إلى اتفاقات مع بعض الحركات الراديكالية، إلى وجود صدع في الرؤية والحركة بينهما. وهذا دفع هذه القوى إلى العمل الحركي، وتوظيف الغضب كجزء من آليات العنف المضادّ في المجتمع، تحت راية الشريعة الإسلامية وضرورة تطبيقها، ومحاكمة الجميع تحت راية معاييرها في التشريع والاعتقاد.

وهذا الأمر دفع هذه الجماعات الراديكالية - والجهاد خصوصاً - إلى صياغة بعض رؤاها الإيديولوجية والعقيدية في نصوص تمّ إنتاجها لتبرير الخلاف مع القوى «الإخوانية» في البرلمان، أو مع النظام الحاكم والمؤسّسة الأصولية الرسمية.

إن تحليل مواقف «الإخوان المسلمون» في البرلمان، ومتابعة الخطوط والعناصر البنائية للخطاب الإسلامي، يكشف عن جوانب للأزمة الهيكلية في نظام الأفكار والقيم السياسية للجماعة. فهم لا يزالون يخضعون لمنطق ردّ الفعل تجاه سياسات الحكم، وهذا يشكّل جانباً من جوانب المعارضة السياسية والإيديولوجية، ولكنه ليس كافياً؛ لأن هناك جوانب أخرى تتمثّل في تقديم البدائل في التشريع والسياسات والبرامج، وهي أمور لم تحظ حتى الآن باجتهاد أو إبداع. وقصارى ما تمّ هو طرح بعض المبادئ العمومية التي تمثّل إعادة إنتاج لنظام الأفكار القديم. وهو ما يكشف عن أن المركز-الأم يعاني من أزمات، في حين أن الأطراف تتميّز بالحركية الأدائية في العمل السياسي، وبالاجتهادات في عالمي الأفكار والقيم السياسية، وأبرز الأمثلة هي: تونس والسودان، وبعض مناطق الخليج، والمشرق العربي على خلاف بينهم في درجة وكيفية ونوعية ومستويات الاجتهاد ومجالاته.

انتخابات ١٩٨٧: تحالفات جديدة وأفكار قديمة

١/٣: باستثناء حوادث العنف المسلّح التي شهدتها الساحة السياسية المصرية في الثمانينيات، من قبل أطراف الحركة السياسية المصرية، وخاصّة راديكاليّي الحركة الإسلامية، وهو ما سوف نعود إليه انطلاقاً من مسألة الشريعة، وقد كانت عملية حلّ مجلس الشعب، لعدم دستورية قانون الانتخابات بالقائمة النسبية المشروطة، التي تمّت عام ١٩٨٤، من أبرز الأحداث من عدة جوانب، تتمثّل في ما يلي:

أ) اضطراب الكفاءة الفنّية والدستورية لمستشاري السلطة السياسية، وصياغتهم قوانين يشوبها البطلان الدستوري المطلق، الأمر الذي يساهم في عدم الاستقرار القانوني والسياسي.

ب) تغيُّر خريطة التحالفات السياسية بين القوى الشرعية، والقوى المحجوبة عن الشرعية القانونية، وخاصّة انتقال عملية التحالف بين «الإخوان» و«الوفد»، إلى تحالف ثلاثيّ الأطراف: (العمل، الإخوان، الأحرار): في قلبه الإخوان، ومركز ثقله السياسي والإيديولوجي وهوامشه العمل والأحرار، ودخولهم المعركة الانتخابية ببرنامج موحد، يتضمّن رؤية الإخوان الأساسية، وبكل انعكاسات ذلك على توازنات القوى داخل هذه الأطراف.

ج) شكل العلاقات السياسية بين الإخوان وراديكاليي الحركة الإسلامية.

د) عمليات الالتواء والعبث بإرادة جماعة الناخبين، وتزوير هذه الإرادة عن طريق جهاز الأمن الداخلي الممثّل في الشرطة ومساعدة الأجهزة المحلّية.

والسؤال الذي يثار هنا: أين موقع الشريعة في إطار المعركة الانتخابية؟

٢/٣: استمرّ «الحزب الوطني الديمقراطي» ثابتاً على موقفه النظري، أو البياني من مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، بقوله بالتمسّك بالشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، وبدعم القيم والفضائل والأخلاق والوحدة الوطنية، وهي أمور ليست جديدة على سلوك هذا الحزب، الذي هو أقرب إلى حكوماته، أي السلطة والنخبة السياسية الحاكمة.

٣/٣: وفي ما يتعلّق بـ «الوفد»، ونظراً لتصدّع تحالفه القديم مع الإخوان، ونشوء التحالف الثلاثي، فقد أعطى الشؤون الدينية أولوية متقدّمة في برنامجه؛ وذلك تعبيراً عن متغيّرات الساحة السياسية[٤]: فقد لخّص البرنامج هذه الشؤون على اعتبار أن نصّ الدستور على كون الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع، هو: «خير ضمان للوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي»، والاهتمام بالتربية الدينية والإعلام الديني وإصلاح الأزهر.

٣/٤: شكّل التحالف الثلاثي أهمّ حدث في إطار عمليات الانتخابات والصراع السياسي المصاحب لها.

فقد استطاع «الإخوان المسلمون» صياغة إطار للتحالف السياسي، بينهم وبين «حزب العمل» و«حزب الأحرار»، تمكّنوا من خلاله السيطرة على قيادة هذا التحالف وأدخلوا تعديلات إيديولوجية على «حزب العمل»، وفي الوقت ذاته على بعض رموزه، وهو ما عكس اليد الثقيلة للإخوان، وفي الوقت نفسه براغماتية «حزب العمل الاشتراكي» الذي تميز - تاريخياً - بأنه خرج من عباءة السلطة، وعلى استعداد لتغيير تحالفاته؛ بل فكر بعض قياداته في سبيل تحقيق بعض الأغراض والمصالح السياسية.

٣/٥: أفرد البرنامج الانتخابي للتحالف الثلاثي الذي تقدّم للانتخابات العامّة على قائمة «حزب العمل» - القسم الثاني منه - لما أسماه: «تطبيق الشريعة الإسلامية»، وأبرز ما فيه النقاط التالية:

١. إن تطبيق الشريعة الإسلامية واجب ديني وضرورة وطنية، فلا يجوز أن يكون ذلك مجالاً للموافقة أو المعارضة؛ بل يتعيّن على كل مسلم الاستجابة إلى أمر الله تعالى بتحكيم شريعته، ولذلك فنحن ندعو - من فورنا - إلى البدء في تطبيق الشريعة الإسلامية اتّساقاً مع أحكام الدستور. ومع تسليمنا بأن الأمر يتطلّب مرور فترة زمنية من أجل إكمال التطبيق على النحو المرجو، فإن ما نطلب الإسراع فيه هو الإقرار بالمبدأ فعلاً لا قولاً، مع البدء في التنفيذ.

٢. ويجب أن ينصبّ التعديل في المرحلة الأولى على التشريعات المخالفة مخالفة صريحة وشاملة لأحكام الشريعة، أو المعطّلة لنصوصها الصريحة؛ فتلغى من فورها، أو تحلّ محلّها نصوص مأخوذة من الشريعة الإسلامية أو متّفقة معها في أحكامها.

٣. التشريع المستمدّ من الشريعة الإسلامية لا يمكن إلا أن يمضي على سنة الاجتهاد الإسلامي الحميد، وذلك هو الطريق الذي يُمكِّن الأمّة من تطوير نظامها القانوني تطويراً متّفقاً مع الشريعة الإسلامية، وبما يحقّق مصالحها المتجدّدة ويستجيب لحاجاتها المتطوّرة.

٤. العمل الكبير المطلوب في هذا الاتجاه ليس مهمّة المشرّع وحده؛ بل هو مهمّة متكاملة يحمل المشرّع جانباً منها، ويحمل الآخر الفقهاء، وأساتذة القانون، والعلماء المتخصّصون في الاقتصاد، والمشتغلون بالتجارة والصناعة وغيرهم، وهؤلاء مطالبون بتقديم جهد علمي يعي ظروف العصر وحاجات أهله.

٥. المفهوم المتكامل للشريعة يتجاوز بطبيعة الحال مسألة الحدود؛ بل يتجاوز

القوانين المدنية والجنائية؛ فسياسة الإعلام، مثلاً، أو التعليم، لا تقل خطراً، وكذلك فإن ما يتعلّق بالنظام الاقتصادي وبالأوضاع الدستورية، هو من الأصول الأولى. ولذا فإن كل ما يطرحه الحزب في برنامجه يعتبر تطبيقاً لنظرته الشاملة في ما يتعلّق بموضوع الشريعة.

٦. الإخوة الأقباط وأهل الكتاب - عامّة - مواطنون في الدولة الإسلامية المستهدفة، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين. وإذا كان الإسلام دين الغالبية العظمى من المصريين، فإن ما أنشأه من حضارة وتاريخ هو ملك لكل من شارك في العمران في ظلّ الدولة الإسلامية. وكل من يعيش على أرض مصر هو وارث للتقاليد والأعراف والفنون نفسها، وأمين عليها، وهذا هو الأساس في روح الأخوّة المصرية التي أظلت - على مرّ القرون - أبناء الدينين الكبيرين في مصر، وهذا هو الأساس للعمل المتكامل لبناء مستقبلها، وهذا هو الأساس الذي يتغلّب به المصريون جميعاً على الدسائس والفتن التي تستهدف وحدتهم وأمنهم واستقرار وطنهم.

٣/٦: إن هذه البنود الستّة للقسم الثاني من برنامج التحالف الثلاثي تكشف عن برنامج متكامل - من وجهة نظر الإخوان بالأساس - لمفهوم الشريعة، وكيفية إنفاذ أحكامها، والهدف منه.

٣/٧: إن الهدف يتمثّل في الدولة الإسلامية المستهدفة، بحسب تعبير واضعي البرنامج في البند ٦، وذلك في ظلّ مفهوم شامل للشريعة؛ أي الحدود، وبعض قواعد المعاملات المدنية الإسلامية، ونظام الأحوال الشخصية. ويمتدّ ليشمل الأوضاع الدستورية والنظام الاقتصادي، وبالجملة يشمل النظامين الاجتماعي والسياسي. وهذا التحوّل الكبير جاء تحت تأثير النقد الجذري للجماعات الإسلامية الراديكالية للنظام الاجتماعي السياسي في البلاد، وجعل الشريعة نظاماً شاملاً في مناح متعدّدة: سياسية واجتماعية وعقيدية وقيمية وسلوكية وطقوسية ورمزية. وذلك تأسيساً على أن عملية تطبيق الشريعة هي واجب ديني وضرورة وطنية، وأن ذلك لا مجال فيه للموافقة أو المعارضة، وإنما على كل مسلم التزام ديني بالاستجابة إلى أمر الله وتحكيم شريعته.

٣/٨: وقد أدارت الجماعة معركة انتخابية وإعلامية ذات مستوى عال في الحركة، وصياغة الشعارات، والتغلغل بين الجماهير، ومراعاة طبيعة تكوين كل دائرة اجتماعياً. وبرغم الخلاف الإيدولوجي الذي شجر مع «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية»، إلاّ أنهم في النهاية قد ساهموا ببعض الجهد في الحركة لصالح مرشّحي الإخوان - تحديداً - داخل التحالف الثلاثي.

٣/٩: لقد فرض النموذج الشمولي والإطلاقي للشريعة الذي طرحه الإخوان على الساحة السياسية والحزبية، مفاهيم أكثر تبلوراً وحدّية عن المفاهيم ذاتها في المعارك السابقة. وهو ما جعل مسألة الشريعة أكبر من مجرّد مفهوم قانوني يستهدف تعديلات جزئية في النظام القانوني الوضعي، ورفع ما يخالف أحكام الشريعة في النصوص السائدة. وربما يرجع ذلك إلى عوامل عدة، أبرزها ما يلي:

أ) تأثير التنافس الإيديولوجي بين الإخوان وراديكاليي الحركة الإسلامية - «الجهاد» تحديداً - وحركية هؤلاء الأخيرين وصدامهم، وجسارتهم مع أجهزة الدولة السياسية والأمنية، وقدرتهم على المساس بهيبتها، وذلك من خلال العنف والعنف المضادّ.

ب) سيطرة قيادات تنتمي إلى الحرس الحديدي للجهاز الخاصّ السرّي للإخوان تاريخياً، ولا زالت آثار التنشئة الأولى سابغة عليها فكرياً وسلوكياً. وصعود قيادة للحركة كانت تنتمي إلى القوى المتشدّدة في الماضي، ومنهم المرشد العامّ الرابع محمد حامد أبو النصر، بعد المرحوم عمر التلمساني، الأكثر اعتدالاً وواقعية وقدرة على المناورة.

٣/١٠: وقد حرص مرشّحو الإخوان على التميُّز عن بقية أطراف التحالف الثلاثي، كما حدث أثناء تحالفهم مع حزب «الوفد» في انتخابات ١٩٨٤.

٣/١١: وقد استطاعت عناصر هامّة من الإخوان دخول البرلمان. ومع ذلك لا نستطيع القول: إن هناك تأثيراً فكرياً كبيراً لذلك على فكر الجماعة ونظام أفكارها وقيمها السياسية. باستثناء قبول فكرة «التحزُّب» في إطار تنظيمي مستقلّ، وهي فكرة درست داخل الحركة وأعلن عنها دون تقديم برنامج، وطلب للسلطات المختصّة في هذا الإطار. قد تكون الحركة اكتسبت بعض المزايا الحركية في السياسة العملية في البرلمان، ولكن انعكاس ذلك على الأفكار والقيم والبرامج والسياسات البديلة، لم يتحقّق حتى الآن. وقد يكون ذلك سببه الضغوط السياسية والأمنية للنظام، ولكن هذا لا يشكّل سبباً كافياً.

٣/١٢: إن الصفوة السياسية الحاكمة حاولت من خلال البرلمان وأجهزة الإعلام مواجهة دعوى تطبيق الشريعة الإسلامية سياسياً، بدعوى الظروف ونقد أطروحات ممثّلي الحركة في البرلمان، وإثبات عدم عمليتها أو تنافيها مع شروط وقوانين العلاقات الدولية والاقتصادية السائدة. مع استغلال عنف الراديكاليين في رجم جماعات الإسلام السياسي بالإرهاب والقتل والرغبة في إشاعة الفوضى، وفي الوقت ذاته استغلال انهيار شركات توظيف الأموال في إنقاذ صغار المودعين وغالبية الناس، والقول بأن هذه المؤسّسات المالية التي تدثّرت بعباءة الدين والشريعة، كانت ستاراً للنصب والاحتيال على الناس.

٣/١٣: وظّفت الدولة سياسة المواجهة «بالحوار» - المصنوع نسبياً - بانتقال وزير الأوقاف، ومفتي الديار المصرية - المستنير - إلى مواقع التوتّر الطائفي والاشتغال الديني الإسلامي لمواجهة أفكار العناصر الراديكالية. كل ذلك على أرضية المواجهة السياسية والعقائدية، وليس على مستوى طرح بدائل إصلاحية أو مستنيرة للمسألة في إطار نظرة شاملة للعلاقة بين الدين والحياة، والعصر. وهي أمور تفتقد نخبة الحكم القدرة والإمكانية الفكرية على إنجازها حتى الآن.

٣/١٤: استمرّت سياسة القبضة الحديدية، والتوسّع في عمليات العنف الحكومي، من أجل إنهاك الجماعات الراديكالية وزعزعة تماسكها التنظيمي، وخطوط اتصالها الهيكلي بين عناقيد الحركة بطول البلاد، مع ملاحظة تزايد الاستعمال السياسي لقانون الطوارئ، والاعتقالات، وتعذيب سجناء الضمير من التيّار الإسلامي السياسي.

٣/١٥: إن حصيلة تحليل موقف الصفوة الحاكمة من مسألة الشريعة، هو غياب رؤية متبلورة لها في علاقتها بالقانون الوضعي الدنيوي. وهذا الغياب هو تعبير عن غياب رؤية عامة، سواءً في الحكم أم المجتمع بقواه المتعدّدة، عن دور الدين والنصّ في علاقته بالعصر. ومثل هذه النوعية من الرؤى الإصلاحية تحتاج إلى تيّار إصلاحي وليبيرالي، أو إسلامي-عقلاني مستنير، لديه أساس فلسفي لهذه النزعة الإصلاحية، ولديه دراساته ومناهجه ونظريات تفسيره الحديثة، وهو أمر لا ينفصل عن مشروع معرفي ومجتمعي شامل ينتظم حول أسس فلسفية وإنسانية، وفي إطار جماعة أو حركة اجتماعية صاعدة بمشروع يتكامل مع التطوّرات العاصفة التي تشهدها المراكز الحيّة في العالم المتقدّم، وهو ما تفتقر إليه الساحة المصرية.

مفهوم الشريعة لدى القوى الإسلامية الراديكالية

٤/١: إن فحص واستخلاص مفهوم الشريعة لدى الجماعات الإسلامية الراديكالية هو من الأهمّية بمكان لأنه يكشف عن غايات الصراع العنيف، وشبكات العلاقات الإيديولوجية، ومدى التأثير والتأثّر بما يحدث على الساحة السياسية المصرية وعلى الحقل الإسلامي المفاهيمي والحركي.

٤/٢: يقوم فكر تنظيم «الجماعة الإسلامية» - وإلى حدّ ما تنظيم «الجهاد» على جحد أساسيات المؤسّسات السياسية الحديثة، والنظم السياسية الماركسية والليبيرالية معاً، ومن ثم النظام القانوني الوضعي للدولة الحديثة، ومن ثم يرى

تنظيم «الجهاد» أن الديمقراطية تحمل - في طيّاتها - مخالفات جوهرية وعميقة للمنهج الإسلامي، بما يجعلها في تناقض صارخ مع الإسلام. ويتّضح ذلك - في نظرهم - من نقد ونقض مبادئ الديمقراطية، وذلك على النحو التالي:

١. الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة؛ أي أنه هو صاحب السلطان المطلق، وهذا ما لا يقرّه مسلم أبداً، ذلك أن المسلمين جميعهم - طائعهم وعاصيهم - لا يسلّمون بأن تكون السيادة لأحد من دون الله.

٢. الديمقراطية تجعل الشعب مصدراً للسلطات: (التشريعية والتنفيذية والقضائية). فأمّا وجود سلطة تشريعية بشرية تشرّع ما لم يأذن به الله وفق هواها وما تراه عن طريق برلمان أو غيره، فهذه جاهلية؛ إذ إن حقّ التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق؛ لأنه حقّ خالص لله تعالى.

والديمقراطية تخالف الإسلام عندما تمنح الشعب حقّاً مطلقاً في تولية من يشاء وعزله، وفق الهوى والمزاج، ودون التفات للقواعد التي أرساها الإسلام للتّولية والعزل، ودون التزام بالشروط التي وضعتها الشريعة الغرّاء لكل من يولّى على ولاية من الولايات.

٣. أما الحرّيات، فالديمقراطية تطلقها دون قيد أو شرط، ولكل المواطنين؛ يستوي في ذلك عندها الحق والباطل، والطيّب والخبيث، والصواب والخطأ، والإيمان والكفر؛ إذ إنها لا تعرف حقّاً من باطل، ولا تقرّ بدين أيّاً كان هذا الدين. فالحرية ممنوحة لكل الناس، من شاء أن يعتقد أيّة عقيدة فله ما يريد، ومن شاء أن يرتدّ عن إسلامه فليفعل دون أي عقاب أو حتى عتاب، ضاربين عرض الحائط بحديث رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم: «من بدّل دينه فاقتلوه»، وكذا حرّية إبداء الرأي والدعوة إليه مكفولة هي الأخرى. فمن رضي بالشيوعية يحقّ له أن يدعو إليها، وكذا من أراد الدعوة إلى الفجور أو البدع، أو غير ذلك من أفكار وآراء وأهواء تخطر على العقول.

والإسلام لا يقرّهم مطلقاً على هذا المفهوم الباطل للحرّيات؛ إذ إن الإسلام يقرّر أن الناس عبيد لله تعالى، فلهم الحرّية دون مخالفة لدين الله تعالى، ودون تجاوز أو نقد للحدود، سواء في الأموال أم في الأعمال، فلا يحلّ - عند المسلمين - إطلاق حرية الدعوة لأية فكرة تخالف شرع الله ودينه، لا تحلّ الدعوة للإلحاد، أو الفسق، أو البدع»[٥].

ويصل المفهوم الشمولي للشريعة إلى مداه الأبعد، بقول منظّري الجماعة الإسلامية: إنه لا يحلّ ترك الحرّية للناس تلبس ما تشاء وتأكل ما تريد وتتعلّم ما تهوى، لا، فهناك حرام وحلال وواجب، فما حرّمه الله تعالى فهو محرّم علينا،

ونحن مأمورون بالامتناع عنه؛ بمنعه في مجتمعنا. وما أحلّه الله تعالى، فنحن أحرار في فعله أو تركه.

٤ . والديمقراطية ترسي قاعدة تعدد الأحزاب، وتلك القاعدة - هي الأخرى - تختلف مع الإسلام اختلافاً جذرياً، ذلك أن تعدّد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدّد الإيديولوجيات في المجتمع، فتحتاج كل منها إلى التعبير عن نفسها والدعوة لفكرها وجمع الأنصار للاعتماد عليهم في السعي نحو كرسي الحكم. بينما الحكم في الدولة المسلمة لا تتنازعه إيديولوجيات مختلفة؛ لسبب بسيط هو أن الحكم وسلطته لا يكونان إلا في أيدي المسلمين، والمسلمون ليست لهم إلا عقيدة واحدة ودين واحد ومنهج واحد، ومن ثم فلا خلافات إيديولوجية بينهم، كتلك القائمة في المجتمعات الديمقراطية، وبناء عليه، فليس هناك في المجتمع المسلم إلا حزبان: «حزب الله» المأمور بإقامته، و«حزب الشيطان» وقيامه ممنوع.

٥ . وتنادي الديمقراطية بالمساواة بين جميع المواطنين، فتجعل «المواطنة» أساس التسوية بين مسلم وكافر: (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون). والإسلام يأبى تسوية العالم بالجاهل: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)، ويأبى تسوية المطيع بالعاصي: (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون). وهذا المفهوم الشمولي للشريعة الإسلامية لا يشمل - فقط - المكوّن التشريعي، وإنما السياسي والإيماني العقيدي والقيمي: أي انها تغطّي كل مساحات الحياة والفكر والسلوك، وربما الإحساس، أو لنقل: هي مكوّنات «الإنسان الإسلامي الكامل»، واليوتوبيا الإسلامية بنظمها وحياتها وفضاءاتها وأخلاقياتها. وعلى هذا المستوى، فهي يوتوبيا مجرّدة مطلقة، لا مجال فيها للنسبيَّة في الزمن والاعتقاد والفكر والإحساس والتاريخ. إن هذا الفهم الواسع للشريعة ونظامها القانوني يعني أن التغيير في هذا المفهوم شامل... كليّ... إطلاقي؛ لأن الناس - كما يقول د. عمر عبد الرحمن، في كتابه «كلمة حقّ»: «ليس لهم حقّ التشريع ابتداء، وكل ما لهم هو مزاولة التطبيق لما شرّع الله، أو الاستنباط والقياس على أحكام في ما لا يرد به نصّ».

فحقّ التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمّة ولا لمجموع البشرية(٦).

فمجلس الشعب ليس له حقّ التشريع، فإن كذبوا على أنفسهم وعلى الناس وقالوا: إن مجلس الشعب لا يُشرِّع ابتداء؛ بل إن مهمّته هي الاجتهاد لمعرفة حكم الله في كل واقعة، ونحو ذلك من الإفك الذي يفترونه، فإننا نسألهم: وأين هم من شروط المجتهد؟

والحقّ - كما قال منظّر الجماعة الأكبر آنذاك - أنهم كاذبون في دعواهم أن مجلس الشعب لن يشرّع ابتداء، فإن قوانينهم ودساتيرهم تنصّ صراحة على أن للمجلس حقّ التشريع، وأنه هو السلطة التشريعية الوحيدة المعترف بها عندهم. وترفض الجماعة الاختصاصات المعطاة لرئيس الجمهورية، وتنافيها مع شروط الولاية، وخاصّة إذا كان الرئيس أو الوالي مسلم الديانة والعقيدة.

وترفض الجماعة النظام الحزبي بل النظام السياسي برمّته. وترى الأساس الذي قام عليه النظام ليس إسلامياً بالمرّة، وكل تصرّفاته وممارساته مخالفة ومعادية للإسلام.

وهذا التشدّد الإيديولوجي- الذي يسوّغ للعنف المضادّ- يستند إلى تصوّر كلّي للشريعة الإسلامية. وهذا الفهم الواسع، يؤثّر على بعض الفرق الإسلامية التي تعمل من خلال استغلال شبكة العلاقات السياسية والحزبية المشروعة قانوناً، خاصّة في ظلّ القيود المفروضة على الحركة في المجتمع، بفعل قوانين الطوارئ والأحزاب، وغيرها من القيود الاستثنائية.

المعاملات المصرفية الحديثة والشريعة الإسلامية

١ / ٥ : تمثّل المعاملات المصرفية واحدة من أهمّ القضايا التي تثار أثناء السجال حول الشريعة - القانون الوضعي، والفوائد على الديون، وسعر الفائدة على الإيداعات في البنوك، أو القروض التي تقدمها المصارف لعملائها، والأنظمة الربويّة كلّها محرمة في الشريعة الإسلامية. وعادة ما تكون أولى عناصر الهجوم على النظام القانوني الوضعي القائم من الفصائل الداعية للشريعة كافة؛ معتدلة أو راديكالية هي مسألة الربا والحدود الإسلامية. وكل موجات صعود المطالبة بتطبيق الشريعة تتضمّن هذين البعدين.

٢/ ٥ : وقد أثيرت مسألة مشروعية الفوائد على القروض والإيداعات المصرفية بقوّة في السنوات الأخيرة، وذلك لبروز ظاهرة تراكم النقود لدى أعداد كبيرة من العاملين المصريين في الخارج؛ خاصّة في دول النفط. وقد تكوّنت لدى الغالبية منهم ثقافة دينية إسلامية، يغلب عليها البداوة والسلفية، أو نمط من الفهم البدوي للإسلام، يغلب عليه التشدّد وضيق الأفق في العقيدة والسلوك، ويخالف سمات الإسلام المصري المتسامح، والوسطي- الاعتدالي.

وفي تلك الظروف والسياقات ينشط نظام للأفكار الإسلامية يهدف إلى إعطاء ضوابط للمعاملات الإسلامية وللطقوس الدينية؛ بل ويمتدّ إلى الزيّ الخاصّ

بالنساء. يقوم على ترويجه فقهاء الإسلام الرسمي، أو فقهاء ووعّاظ ودعاة السلطة البترولية، بهدف التغطية على خروج بعض العائلات الحاكمة على قواعد الشريعة والأخلاق والقيم الإسلامية، وبهدف إبعاد غالبية المواطنين في هذه البلدان عن مناقشة قضايا شرعية الحكم والثروة. في هذه البيئة البدوية في فهم الدين، قام تحالف واسع بين فقهاء السلطة البترولية، وشركات الصرافة وتوظيف الأموال، بهدف إبعاد تيّار النقود القادم عبر تحويلات المصريين عن أوعيته الوطنية ممثّلة في القطاع المصرفي الوطني. وفي هذا الإطار ظهر نمط من الشركات استهدفت خلق نظام مصرفي واقتصادي مواز في المجتمع.

وكان أبرز أسباب تلقي هذه الشركات «للأموال والنقود»، ممثّلة في تحويلات المصريين، ما يلي:

١ . فقدان المواطنين المصريين الثقة في النظام المصرفي خشية البيروقراطية، وانتشار روائح الفساد الاقتصادي، ونهب الودائع، ممثّلة في القروض التي منحها الجهاز المصرفي لبعض العناصر والشخصيات النافذة، ثم ولّت الأدبار إلى الخارج، دون ضمانات حقيقية سوى الاسم والمكانة والعلاقات مع شبكة الصفوة الحاكمة.

٢ . التشكيك الدائم في شرعية نظام الحكم وشرعية المعاملات المصرفية الحكومية، ومخالفتها للشريعة الإسلامية من قبل فقهاء السلطة النفطية.

٣ . انتشار شبكات المصارف الإسلامية تحت غطاء الشريعة، وفتاوى كبار الدعاة الإسلاميين لهذه بالأجر الوفير، وهو ما استهدف تعبئة المدّخرات الوطنية للعاملين في الخارج كبديل عن المصارف الوطنية.

٤ . فتاوى تحريم الفائدة من فقهاء النفط، وبعض فقهاء الإخوان وأيضاً بعض فقهاء السلطة الأصولية الرسمية في مصر.

٥ . ظهور شركات توظيف الأموال، التي ارتبطت بشركات الصرافة في الخليج لاستيعاب تيّار التحويلات الدولارية من بلدان النفط الى داخل مصر، ثم مدّخرات صغار المودعين بالعملة المحلّية.

٦ . منح المودعين سعر فائدة- أو عائداً بتعبيرهم - يصل من ٢٠ ٪ إلى ٣٠ ٪ سنوياً، وقامت هذه الشركات بالمضاربة على العملة الوطنية وسعر صرفها، مع وجود فتاوى تحلّل مثل هذه الأنشطة غير المشروعة قانوناً، والمضاربة على المعادن النفيسة، والمضاربة في البورصات الدولية، وفي المضاربة على بعض السلع الغذائية.

وارتبطت هذه الأنشطة بعلاقات مع عناصر بارزة في السلطة الحاكمة، ثم إقراضها قروضاً حسنة بلا فائدة، ثم يتمّ إيداعها- مرّة ثانية - بعائد سنوي يصل

إلى ٨٠ ٪، وفي بعض الأحوال إلى ١٠٠ ٪.

ولكن تشديد قبضة الدولة على الاتّجار بالعملة الوطنية، وتجارة المخدّرات أدّت إلى انهيار هذه الشركات الكبرى لتوظيف الأموال، التي تستَّرت وراء مطابقة أعمالها ونشاطاتها المختلفة لأحكام الشريعة الإسلامية. وقد أظهر انهيار هذه الشركات مشكلات عدة خاصّة بصغار المودعين، وعلاقة عناصر في السلطة بها، وتغطية رجال سياسة بارزين على أنشطتها؛ مما دعم ثقة جمهور المتعاملين معها.

وفي الوقت ذاته، علاقة هذه الشركات بجماعة كبيرة من الوعَّاظ ورجال الدين الرسميين، أو على علاقة ببعض عناصر الحركة الإسلامية التقليدية، وهو ما مكان يشكِّل ما أسماه البعض في تعبير زائع «بالإسلام الثروي»، أو «إسلام توظيف الأموال».

٣/ ٥ : وظهرت بعض الأبعاد الحقيقية لهذه الشبكات المختلفة من العلاقات الإسلامية، من خلال الصراع الإيديولوجي والفقهي الذي ثار بين المفتي وعدد كبير من الدعاة وأساتذة الشريعة وأصول الدين، واستخدمت فيه «حرب النصوص»، لتكشف عن مدى استخدام النصّ الديني في الصراع حول المصالح الدنيوية.

٤/ ٥ : إن محور الصراع على النصوص، والتفسير الذي تم حول فوائد المعاملات المصرفية وشهادات الاستثمار، دار حول مسألة شرعية هذه الأعمال والتصرّفات. فقد أفتى الشيخ محمد سيد طنطاوي، مفتي مصر آنذاك وشيخ الجامع الأزهر الحالي، بمشروعية بعض هذه المعاملات.

وهذا الاتّجاه يمثّل جزءًا من بعض الممارسات الإفتائية «المستنيرة» من المفتي[٧]، مقارنة بغيره من جماعة الدعاة الوعَّاظ التابعين للمؤسّسة الرسمية، أو للأصوليات المضادّة، ويهدف من ذلك إلى الدينامية في طريقة عمل جهاز الإفتاء الشرعي. ولكن سرعان ما فُتحَ ذلك الباب على مصراعيه للهجوم على المفتي من مجموعات تنتمي إلى أصول وعلاقات سياسية وإيديولوجية واقتصادية متعدِّدة: فقهاء ووعّاظ ومنتجي فتاوى من أمشاج مختلفة، بعضهم يدين بالولاء السياسي والفقهي لفقه محافظ وتقليدي يتحلّق حول سلطة النفط وتابعيها من شركات توظيف أموال وبنوك إسلامية.

٥/ ٥ : تساءل الشيخ محمد متولّي الشعراوي في استفهام استنكاري عن فتوى المفتي، قائلاً: «ولا أدري لماذا يصرّون على ذلك، إلا أن يكونوا قد فتنوا بالحداثة والعصرية التي تحاول جاهدة أن تهبط بمنهج السماء إلى تشريع الأرض»، وقرّر رفضه الفتوى قائلاً: «لو أن هؤلاء أنصفوا عقولهم وأفهامهم لقالوا بالتحريم»[٨].

وهو ما يشير إلى منهج في الفكر والتفسير، يحاول احتكار التفسير والشرح والإفتاء، وقبل ذلك وبعده، علاقاته بشركات توظيف الأموال، وهو ما كشفت عنه محاولات بعضهم الدائمة للوساطة بين الدولة وأحد أصحاب شركة توظيف الإسلام، وهو المعروف - إعلامياً - بالريّان.

٦/ ٥: وذهب رأي آخر يمثّله الشيخ محمد الغزالي، ويتمثّل في ضرورة المحافظة على النهج الإسلامي في المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال أولاً، وثانياً: النظر في أعمال البنوك التي تسير بالأسلوب العالمي المعروف على أساس إقرار الحلال وإنكار الحرام وتفتيت المعاملات المشبوهة بمحو الخطأ وإثبات البديل، ثم يقرّر الاستعانة بعلماء يؤدّون واجبهم الديني بعيداً عن تأثير وسائل الإعلام، مع ضرورة إلغاء كلمة «فائدة» وإزالة ما يفيد التبعية للعلمانية، الناسية أحكام الله، والقائمة على إباحة الربا[٩].

٧/ ٥: وقد وصف الشيخ يوسف القرضاوي الاتّجاه الإفتائي للمفتي، بخصوص فتوى المعاملات المصرفية، بأنه «يفلسف» هزيمتنا أمام الكفر الوافد بتخريجات يردّها إلى الشرع، وتأويلات يثني بها عَنان النصوص (المُحكمات) ليجعلها (مُتشابهات) تُوظَّفُ في تبرير الواقع الذي لم يصنعه المسلمون بإرادتهم ولا بعقولهم ولا بأيديهم، إنما صنع لهم وفرض عليهم.

ويصف القرضاوي البنوك الإسلامية بأنها تعبير عن تحوّل الفكر الإسلامي من مرحلة التبرير إلى الدفاع، إلى صياغة البدائل الشرعية للمعاملات المحرّمة، ويضع المواصفات اللازمة لها والوسائل الاستثمارية التي يمكن أن تقوم عليها، وتستغني بها عن الوسائل المحظورة.

ويقول: «ثم وفَّقَ الله المخلصين من رجال العمل والتنفيذ بالتعاون مع رجال العلم والفكر، فقامت البنوك الإسلامية بديلاً عن البنوك الربَوية، وتزايد عددها واتّسع نطاقها يوماً بعد يوم»[١٠].

٨/ ٥: وهكذا تبدو معركة الربا والفوائد، بمثابة حقل، أو ساحة واسعة لحروب النصوص، وشارك فيها شيخ الأزهر السابق الإمام الأكبر جاد الحق علي جاد الحق؛ حيث قرّر:

١ . أن الفائدة على أنواع القروض- كافة- ربا محرّم، لا فرق في ذلك بين ما يسمّى بالقرض الاستهلاكي، وما يسمّى بالقرض الإنتاجي؛ لأن نصوص الكتاب والسنّة في مجموعها تقضي بتحريم النوعين.

٢ . كثير الربا وقليله حرام، كما يشير إلى الفهم الصحيح في قوله تعالى: (يا أيُّها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة).

٣. الإقراض بالربا محرّم لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في تقدير ضرورته.

٤. أعمال البنوك، من الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة.

٥. الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتمادات بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلّها من المعاملات الربوية(١١).

وهذا الذي قال به شيخ الأزهر هو تكرار لمقرّرات مؤتمر علماء المسلمين المنعقد في مايو ١٩٦٥، بهيئة مؤتمر لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

٩/ ٥: وهكذا أفصحت هذه الحرب «النصوصية» حول الفائدة على العمليات المصرفية التلازم بين المصالح والإفتاء، وفي اللحظة ذاتها الانقسامات حول الرأي الشرعي داخل المؤسّسة الأصولية الرسمية، بحسب اختلاف بعض رموزها في رؤاهم ومدارسهم الفقهية وارتباطاتهم والتناقض آنئذ بين رأس المؤسّسة شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية. وهكذا يبيّن أن موضوعات الشريعة الإسلامية في التطبيق تحرّكها الانتماءات والروابط والمصالح والمناهج والرؤى الفقهية، أكثر من التدين الخالص الذي لا شائبة حوله، كما تعلن الخطابات الإسلامية الظاهرة، سواء في المؤسّسة الأصولية الرسمية، أو خطاب الإسلام الراديكالي فعناصر في الإسلام الراديكالي، تبيح المضاربة على العملة والاتّجار بها تحت ظلّ عدم مشروعية الحكم والحاكم ومؤسّساته وقوانينه وقواعده؛ وهو يمثّل استباحة لرموز الدولة الحديثة، وهو ما ساهمت فيه مؤسّسة الفساد السياسي والاقتصادي السلطوي.

الشريعة: الشمولية، الحدود

٦/١: انتقلت إشكالية «الشريعة - القانون الوضعي» من مجرّد إجراء تعديلات وإصلاحات على البناء القانوني في المعاملات، وفي مجال الحدود، على نحو تدرُّجي يراعي ظروف المجتمع وأحواله، إلى نزاع يمسُّ أساسيات الحياة المصرية المعاصرة، ويعيد من جديد البحث في مشروعية المؤسّسات والقيم والهوية. وامتدّ مفهوم الشريعة واتّسع ليشمل الحياة كلّها: في العقائد والقيم والسلوك والبنى. وأصبحت بمثابة أداة، أو سلاح للصراع مع الدولة المصرية ورموزها. وفي غياب لرؤية وأدوات لدى أقسام من الصفوة الحديثة تتفاقم

المشكلة، وتتفجّر ملبّدة بالعنف والحدّية.

٦/٢: إن تناقضات رؤى كل طرف تكشف إلى أي مدى نحن إزاء إشكالية انفجارية - إذا جاز التعبير- ولن يتمّ حلّها في ظلّ غياب حوار يراعي متغيّرات العصر، وتحوّلات العالم وانقلاباته.

إن أخطر ما في هذا الوضع الإشكالي المعقّد، هو أن إعطاء تفسير عصري للنصوص الدينية، لا يتمّ اعتسافاً، وإنما خلال مدرسة أو فقهية سياسية، ترتكز على قوى اجتماعية تدعمها، وتلقى مثل التفسيرات المعرفية المحضة رواجاً لديها، وفي ظلّ حالة صعود شامل في المجتمع وهو أمر غير متحقّقة شرائطه حتى الآن.

وفي الوقت ذاته، يبدو عسيراً أن نطلب من نظام سياسي، وصفوة حاكمة لا مشروع لديها وأدوات ورؤية، أن تصوغ حلاً تركيبياً يراعي متطلّبات الهوية والجذور، ومتطلّبات الحداثة وما بعدها، تلك المتطلّبات السريعة والدامية.

٦/٣: إن هذه الإشكالية تتفجّر في منتصف العقد التسعيني، وعند مطالع الألفية الثالثة، والعالم يتغيَّر ويتحوّل بسرعة كبيرة. وثمّة إشكاليات أخطر تواجهنا في حياتنا وحياة العالم. ويبدو أن العالم الجديد الذي ألفنا التعامل معه والتَّكيُّف مع عملياته، يتبدّد أمامنا، ونحن لا نزال نعيش أسرى إشكاليات الماضي وتناقضاته. وكل الإنجازات «المبتورة» للدولة العصرية تتبدّد مشروعيتها وإنجازاتها. وما حسم عاد ليطرح من جديد، وتلك ذروة الدراما المصرية أو فلنقل: التراجيديا المصرية المعاصرة.

الفصل الثاني

شرعية قانون الفوضى

نظام اللانظام

التغيّرات الانقلابيّة التي تجتاح عالمنا، وبدء تشكّل المجتمع ما بعد الحديث، وضعت نظام القانون الحديث على قائمة اهتمامات المجتمعات المدنية وهياكل الدولة في الشمال، خاصّة وأن النظم القانونية الحديثة تستمدّ جذورها التاريخية والفلسفية من الأصول الرومانية والجرمانية واللاتينية والأنجلوسكسونية، لاسيّما وأن شكل التنظيم الاجتماعي ما بعد الحديث يقوم على أسس مغايرة - فلسفياً - للتنوير، وفكرتَي التطوّر والتقدّم، وسوف يرتكز المجتمع ما بعد الحديث على النسبيّات واللانهائيّات واللاحتميّات التي تناهض - بعض - الأسس التي قام عليها الفكر الفلسفي والقانوني الغربي الحديث، بل المدنية الحديثة ذاتها.

وتطرح الآن مسألة التنظيم القانوني في المجتمعات الغربية في ظلّ التحوّلات الجذرية في السلوك الاجتماعي، والتداخل الوثيق العرى، بين التقنية والسلوك اليومي، وبدايات تشكّل منظومات جديدة للقيم، ومن ثم تبدو الحاجة الموضوعية، بل والفلسفية، للبحث في القواعد المعيارية القانونية لتنظيم العلاقات والحياة اليومية في الشمال الغربي.

وفي مصر، والدول الهامشية في النظام الدولي، لم تستكمل مهام الحداثة بعد، بل ثمّة انتكاسات شملت الدولة والمجتمع والقيم الحديثة، وتواجه بهجوم القوى المحافظة في المجتمع وتدهور كفاءة القوى الاجتماعية والثقافية والسياسية من أبناء المدارس الحديثة.

ظلّ القانون الحديث أداة تحديث واتّصال بالحضارة والمدنية الحديثة، وأبرز

روافدها في التجربة المصرية. ولقد استطاعت الجماعة القانونية المصرية أن تقوم بأقلمة هذه المنظومات القانونية المستمدّة من الإطار المرجعي الغربي، واجتهدت في سياقها، ولاءمت بينها وبين مشاكل العلاقات الاجتماعية والقانونية في المجتمع المصري، وذلك في ظلّ فقه مصري متطوّر ذي وشائج بالفقه المقارن، ولكن إلى نهاية عقد الأربعينات وبداية الخمسينات.

وعلى الرغم من التطوّرات السياسية الاجتماعية الراديكالية في مصر بعد يوليو ١٩٥٢، فإن الحقل المصري - الفقه والقضاء والمحاماة - لم يشهد تحويلات كيفية موازية، فقد ظلّت مصادر بنية النظام القانوني القومي وأنساقه الفرعية كما هي، وظلّت التعديلات والاجتهادات الفقهية والقضائية جزئية - باستثناء اجتهادات المحكمة الدستورية العليا - وتدور في ظلّ البنية الفقهية والقانونية الليبيرالية الشكلية، أي في إطار الوضعية القانونية وغلبة النزعة الفنية والمنطق الشكلي والمناهج والنظريات التي تدور في إطاره.

وواجه القانون الحديث انتكاسات عديدة طوال العقود الماضية، منها عدم التوازن بين القواعد القانونية وأعبائها والقوى الاجتماعية المختلفة، والمشكلات التي تنظمها، والفجوة بين النصّ والواقع المتغيّر، فضلاً عن شيوع اللامبالاة بالقانون، لغلبة نظام المكانة - الاجتماعية والسياسية - في ظلّ نظامي الخطة والعقد، فضلاً عن الفجوة النفسية والإدراكية بين قانون الدولة الرسمي، والفئات الاجتماعية المختلفة. وظلّ القانون ساحةً وحقلاً ومدىً للدولة والصفوة السياسية المسيطرة لتحقيق مصالحها السياسية-الاجتماعية والاقتصادية، دون مراعاة لمصالح القوى الأخرى المحكومة واهتماماتها والتي يطبَّق عليها القانون. وتمّ تغليب منطق أمني يرى قيمة القانون في أنه أداة لتحقيق المنافع والمصالح الخاصة، وليس بنية تنظيم للمجتمع والعلاقات الاجتماعية، وأداة لاحترام الحرّيات المدنية، وشاعت روح عامة لا تبالي بحكم القانون وقيمته في النظام الاجتماعي والحياة السياسية، خاصّة وأن القانون كان أداة للقمع والإرهاب والاضطهاد الجماعي للفئات الاجتماعية المستضعفة؛ وشاعت روح عامّة لا تقيم وزناً لحكم القانون وسيادته في الحياة اليومية، وتنتهك أحكامه وتدعو لذلك دونما اعتراض من عناصر تنتمي الى الدولة أو الصفوة الحاكمة أو بعض الفئات الاجتماعية العريضة، وهي أمور تؤكّدها المؤشّرات الكمّية والنوعية في السنوات الأخيرة، والتي تبرز انطباع شاع أن هناك شبه عقد اجتماعي بين الدولة والمواطن، يقوم على خرق القانون في العلاقات الاجتماعية كافّة. وهو الأمر الذي يبدو في الشارع والهيئات الحكومية، ولدى أجهزة الأمن والأجهزة المعاونة للقضاء، وفي الحافلات العامّة. وأصبح

الالتفاف حول القانون هو شريعة المجتمع ومناهجه، الأمر الذي أدّى إلى إنتاج نظام وقانون للفوضى[1] - إذا جاز التعبير - يوازي القانون الرسمي، ويقوم بوظائفه، سواء من خلال تجاوز النصوص العقابية التي تحرّم الرشوة والنصب والاختلاس والسرقة والتهرّب الضريبي، وقواعد قانون العقوبات كافّة، والقوانين الأخرى عبر آليات أخرى، كالتزوير، إلخ.

ويبدو أن هذه القواعد العرفية - المناهضة للقانون الرسمي - تقوم بمجموعة وظائف لتسيير المجتمع الذي يشكّل الخروج على القانون فيه ظاهرة عامّة تشمل المجتمع والدولة في بلد من البلدان. وهذا الخلل بين القانون الرسمي وقانون الفوضى، يظهر في العديد من النظم السياسية الجنوبية، ولعلّ مرجع ذلك يكمن في عوامل عدّة، نسوق بعضها - على سبيل المثال - من واقع الملاحظة (السوسيو-ثقافية)، على النحو التالي:

أوّلاً: مجموعة العوامل القانونية المحضة

وهي المرتبطة بالحرفة والفن القانوني، ويلاحظ تخلّف الأدوات الفنّية بارتباط الفقه والفنّ والقانون بالسلطة السياسية، وتحوّله إلى مطيّة وأداة طيّعة لأهواء القوى المسيطرة، فضلاً عن تشعّب قانون الدولة الرسمي وامتداده وتضاربه وتناقضاته المتعدّدة وتشير بعض التقارير الى أن قسم التشريع في مركز المعلومات التابع لمجلس الوزراء كشف صدور ١٦٤ ألفاً و٦٠٠ نصّ قانوني منذ عام ١٨٢٠، ومن بينها حوالى ٩ آلاف قانون وأكثر من ٥٥ ألف مرسوم، أو قرار جمهوري بقانون وتعديل، فضلاً عن إلغاء حوالى ١١ ألفاً و٤٠٠ نصّ ومن بينها حوالى مائة قانون ونصّ ألغتها المحكمة الدستورية. ومن ناحية أخرى ثمة غموض وابتسار في نصوص قانون الدولة الرسمي لعدم قيامه على دراسات علمية واجتماعية، وغياب مشروع ينظّم سياسة التشريع في البرلمان، أو عبر آلية نظام القرار الجمهوري بقانون، واستعانة البرلمان بعناصر تصوغ قوانين استثنائية تؤدّي إلى حدوث اضطرابات قانونية وسياسية، ويُقضى بعدم دستوريّتها على نحو ما لوحظ في السنوات الأخيرة.

ثانياً: مجموعة العوامل السياسية

إن القانون بوصفه الأداة المباشرة للدولة وللقوى المسيطرة على الحكم وتعبيراً

عن التوازنات الاجتماعية، والضبط السياسي-القانوني، يرتبط بمسألة الشرعية (السياسية-الثقافية) ارتباطاً وثيقاً؛ لأن النظام السياسي يعاني من أمراض أزمة الشرعية، وهناك تشكيك دائم في شرعية التشكيلات النيابية طوال العقد الماضي كانت شرعية إنتاجها القانوني موضع شكّ وجحود على المستوى الشعبي، خاصّة وأن القائمين على الوظيفة التشريعية غالباً ما كانوا يأتون إلى هذه المجالس على الرغم من الإرادة العامّة؛ بل إن الحديث الدائم عن تزوير إرادة الناخبين، وعن دخول بعض كبار الخارجين على القانون إلى البرلمان. كل ذلك ساهم بشكل مباشر في التشكيك في شرعية القانون عبر آلياته المتمثّلة في البرلمان، فضلاً عن سوء استعمال نظام القرار بقانون والانحراف عن حدوده وغاياته ومجالاته المحدّدة دستورياً.

وظلّ القانون أداة طيّعة لتحقيق مصالح ضيّقة للصفوة، الأمر الذي خلق مشاكل عديدة في التطبيق، فضلاً عن العجلة والسرعة في صنعه وإصداره، ثم تعديله أو إلغائه. كل ذلك شكّك في مؤسّسة البرلمان وفي أعضائه، وارتبط بعدم فعالية البرلمان في أداء وظائفه وأدواره. وعلى مستوى عملية التطوّر السياسي نحو الديمقراطية والحرّيات السياسية والمدنية، كان القانون، ولا يزال، هو أداة وعقبة نحو تطوّر عملية الديمقراطية في مصر، أو معزولاً عنها. فتطبيق القوانين الاستثنائية - وهي إحدى العقبات الأساسية - أصبح رهينة الدولة والصفوة السياسية، إن شاءت طبّقتها، وإن رأت التغاضي عنها في بعض الأمور والأوقات غضّت عنها الطرف الأمني والسياسي، وهو الأمر الذي كرّس الفجوة بين فكرة سيادة القانون وعلوّ الدستور والواقع الاجتماعي-السياسي وعلاقاته المختلفة. لقد تخلّفت عبر الظواهر والتعقيدات أزمة مصداقية قانونية، هي حصيلة لكل هذه الجوانب. ولغياب دور المؤسّسات الوسيطة في التعبير الجادّ عن مصالحها ورؤاها في النظم القانونية التي تنظّم أمورها، أو شؤون فئات اجتماعية أوسع نسبياً من إطارها، وخاصّة القوى المستضعفة، فضلاً عن عوائق قيمية وإدراكية لدى الصفوة، تدور حول تصوّراتها للقانون وأهمّيته، وبحيث لا تتجاوز الفكرة الغريزية باعتبارها أداة للقمع المشروع أو لتحقيق مصالحها الاجتماعية الضيّقة.

ثالثاً: مجموعة العوامل الاجتماعية-القيمية

في بعض المجتمعات الافريقية تتصارع الأعراف مع قانون الدولة، وتسود الفوضى في العلاقات الاجتماعية، وفي بعض مجتمعات أميركا اللاتينية حيث

ينتشر الفساد الفردي والجماعي والهيكلي في المجتمع والدولة، ويغدو حكم قانون الفساد والفوضى هو السائد. ويثار تساؤل دائم في بلدان عدة: لماذا تستمرّ هذه النظم، وهذا النمط من القادة السياسيّين والصفوات في الحكم، بالرغم من أن كل المؤشّرات تشير إلى تسارع معدّلات الانهيار العامّ؟

إن النمط الشائع من أنظمة الفساد السياسي، يستمرّ على الرغم من ارتفاع معدّلات عدم الاستقرار السياسي؛ لأن سيطرتها تقوم على أساس نشر الفساد بين أوسع الفئات الاجتماعية والشعبية، وبحيث تغدو صيغة الصفوة السياسية الفاسدة، والمجتمع الرخو المهترئ بالفساد هي قاعدة الأساس، ويحدث نمط من التواطؤ الضمني على أن الفساد هو آلية العمل الاجتماعي والإداري والسياسي، ويغدو الأداة الوظيفية الفعّالة في الإدارة والحكم والأحزاب السياسية المعارضة. فالصفوات الحاكمة تعرف أن الفساد يستشري بين أعصابها، والتمويل الخارجي لها معروفة مصادره، وتجارتها في المخدّرات أو تهريبها للبضائع والسلع الممنوعة أمور لا غبار عليها، حيث تسود قاعدة وقيمة أن الجميع مجرمون وضحايا، وتتضاءل فرص التغيير (السياسية-الاجتماعية). وهنا يسود قانون الفوضى، لا قانون الدولة الذي تصبح نصوصه وقواعده فاقدة المعنى والمضمون، ولا تطبّق إلا على الضعفاء، أو في حالات الانحراف الفجّ، أو في حالات عدم رضا القيادات السياسية على بعض الخارجين على الحكم.

وفي بيئة مثل هذه، ينتشر العنف والفوضى في العلاقات الاجتماعية، وتختفي المعيارية في النظام الاجتماعي، ولا يظهر سوى «معيارية» الفساد العامّ، ومن ثم يغدو الفساد المعمّم هو الحبل السرّي الذي يربط بين الصفوة السياسية المسيطرة والمجتمع الفاسد، ويصبح كلاهما صنواً للآخر ومرآته ووجهه. ولعلّ ذلك هو ذروة المأساة في هذه المجتمعات، ويغدو التغيير رهيناً بعمليات التحلّل العامّ في المجتمع والدولة، أو بظهور جماعة أو جماعات ترفض واقع المجتمع والدولة معاً، وتعمل على التعجيل بهذا الانهيار، ويجحود شرعية الدولة ونبذ المجتمع.

إن التسامح مع قانون الفساد العامّ يغدو شريعة الحكم في هذه الدولة، وبحيث لا يؤدّي إلى تهديد عملية السيطرة وإعادة إنتاج الصفوة لمصالحها ونفسها.

وفي إطار هذه العملية من الفساد «النخبوي» والجمعي، ينتشر العنف الرسمي والعنف المضاد، ويفتقر القانون لوظائفه المعنوية والأخلاقية وتتوارى وظائفه القمعية والمنعية، وتغدو ممارسة العنف «المشروع» طليقة من أي قيد أو مشروعية في الوعي الجمعي للفئات الاجتماعية المختلفة.

ألا نجد في هذا التحليل السابق نوعاً من تفسير ظواهر احتجاجية جذرية كجماعة المسلمين في الحال ةالمصرية، مع غيرها من الجماعات التكفيرية وغيرها من الجماعات الإسلامية الراديكالية التي ترفض الدولة وتنبذ المجتمع، باعتبارهما صنوين للخروج عن الدين والملّة؟

وثمة خطورة أخرى في هذه البيئة الإجرامية المعمّمة، وهي أن المجتمع وفئاته الاجتماعية المختلفة لا تبالي بالسياسة والشؤون السياسية، وتعطي ظهرها للدولة، ويغدو قانون السلطة والثروة هو المهيمن والسائد في كل مكان: «دعه يدفع، دعه يمرّ».

إن هذه البيئة تقود إلى ما يسمّيه ماك لوهان «ثقافة الانفعالات»، أو بتعبير آخر إلى «انفلات الانفعالات والغرائز» لتعبّر عن نفسها بكل قوّة في المجتمع، وتختفي الروادع المعيارية والنفسية والأخلاقية والعلمية بالإجمال، ولا تبقى سوى قيم الفساد العمومي، ويصبح التفكير والسلوك الجماعي محتفظاً بالحدود الدنيا، أو ما دونها من القواعد التي لا تحول دون الانهيار الشامل والتحلّل الكلّي للجماعة.

إن خطورة هذه التطوّرات في أنها تؤدّي إلى تآكل الموروث الوطني الذي يشدّ من عضد الجماعة والرأسمال الرمزي - بتعبير بورديو - للأمة كما في حالتنا، وتسيطر الغوغائية والانفعالات والبربرية في فكر الأمّة وسلوكها الجماعي، دون ضوابط تفيء إليها، وتردع الجانحين من أبنائها وهم كُثر.

إن المشهد المصري المعاصر يموج بالفوضى، وغياب حكم القانون وسيادته في العلاقات السياسية والاجتماعية؛ بل لقد تشكّلت ثقافة إجرامية، أصبحت تمثّل جزءاً لا يتجزّأ من حياتنا اليومية، والتساؤل الذي يطرح نفسه وبقوّة على قائمة الأعمال السياسية والاجتماعية للأمة المصرية، هو محاولة تفسير ما يحدث، وهل له علاقة بالتطور (الثقافي-الاجتماعي) في مصر أم لا؟

ما هي الأسباب الثقافية-السياسية للتدهور العامّ للقانون والنظام العامّ في مصر؟ سوف نركّز هنا على مجموعة العوامل الثقافية لتفسير سطوة قانون الغرائز والانفعالات والفوضى في إطار تجارب الشعوب الأخرى.

رابعاً: ثقافة الفوضى والانفعالات

تلعب العوامل الثقافية دوراً محورياً في تفسير ظواهر غياب القانون، أو سوء تطبيقه أو عدم فعاليّته في الحياة اليومية وعلاقاتها المتشابكة. وهي عوامل مسكوت

عنها في التحليل (الاجتماعي-السياسي) في مصر لأمور تتعلّق بغياب أو ضعف هذا النمط من التحليل المنهجي في حياتها العملية والفكرية.

إن الفوضى القانونية والفوضى الاجتماعية وانتشار الجريمة، و«النصب» والعمولات والرشاوى والوساطات، سواء في علاقة الفرد بجهاز الدولة أم في علاقة الأفراد ببعضهم، أو في علاقة الداخل بالخارج، هي أمور أدّت إلى شيوع الثقافة الإجرامية وثقافة الرشوة والوساطة، وأصبح هذا النمط الثقافي شائعاً في حياتنا بين الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين. و«المشكل» يتمثّل في أنه على الرغم من أن المؤسّسة الأمنية والقضائية تحاول أن تلعب دوراً محدوداً في التصدّي لهذه الثقافة، وأنماطها السلوكية الجنائية، فإن المشكلة تتحدّد في أن الوعي الجماعي السائد يرى أن معاوني القضاء والإدارة والأمن يمثّلون جزءاً لا يتجزّأ من هذه المشكلة وعلامة عليها!

إن ثقافة الرشوة والجريمة، ونهب المال العامّ واستباحته، والنصب والاختلاس، والسرقات والتبديد، الخ، هي تعبير عن احتقار الوظيفة العامّة والعمل المنتج، واعتبار الأجر المتحصّل عن العمل أو الوظيفة العامّة بمثابة إعانة خيريّة من الدولة للموظّف، أو رشوة لسكوته وعدم إثارته للمشاكل السياسية.

إن المدركات السابقة هي تعبير عن أشكال منحرفة من الوعي الجماعي بالوظيفة العامّة، وشرف الموظّف العامّ والعلاقة بين الأجر والعمل في حياتنا.

ولا شكّ لدينا - أيضاً - في أن تعقّد ظاهرة القانون وقواعده وتشابكه أدّى إلى وجود فجوات بين المواطن، وظاهرة القانون الحديث ونظمه وقواعده المتعدّدة وإجراءاته المعقّدة، وحجم الإنفاق الذي يتكبّده المواطن في سبيل الحصول على حقوقه، أو حلّ مشاكله القانونية، وهو الأمر الذي يشكّل عقبة نفسية تحول دون احترام المواطن للقانون في بلادنا، ويشكّل ظاهرة «غربة» المواطن عن القانون الحديث، ويدفعه إلى اللجوء إلى القواعد العرفية، والعدالة العرفية والمحلية، أو إلى الثقافة التقليدية أو الحنين إلى الثقافة القانونية ذات الطابع الديني.

إن انتكاسة القانون الحديث في التطبيق، وظهوره الشكلي والرسمي على مسرح الحياة اليومية فقط، تؤدّي إلى انتعاش القانون العرفي، وقانون الشارع، وهذا الأمر يدفع إلى نزعتين ظاهرتين في الوعي والسلوك الجماعي: إما اللجوء إلى ثقافة الرشوة والقواعد العرفية المرتبطة بها، والبحث عن الحلول الوسطى بخصوص مصالحه، بعيداً عن القضاء وآليات قانون الدولة، أو السعي إلى تطبيق القواعد ذات الأصل الديني، بكل ترتيبات ذلك من وعي وبيئة للتفكير الديني التي قد تدفع نحو رفض قانون الدولة ومؤسساتها ورموزها باعتبارها تناقض

القانون الديني.

لقد كان القانون الحديث - قانون الدولة - موضوعاً للتشكيك الدائم فيه وفي شرعيته من قبل بعض الجماعات الدينية السياسية لزمن طويل، وهو تشكيك يمسّ شرعيته السياسية والدينية والثقافية في المجتمع المصري منذ مشروع محمد علي وإسماعيل باشا في استمداد القانون الحديث من المصادر الأوروبية-الفرنسية والإيطالية - وهو الأمر الذي لا يزال يمثّل إحدى مناطق الصراع والتوتّر في المجتمع المصري وثقافته.

إن قوة القانون الديني والعرفي في المجتمعات التقليدية مستمدّة من تعبيره التلقائي عن حاجات هذه المجتمعات؛ بمعنى أنه يؤدّى في سهولة ويسر ودونما تعقيدات، فضلاً عن الأساطير - بالمعنى الأنثربولوجي الايجابي للمصطلح - المرتبطة به.

فالقانون التقليدي - العرفي - يستند في نفاذه وقوّته في العلاقات الاجتماعية على مجموعة من الأساطير أو القيم الميتافيزيقية أو الميتاوضعية، أو حتى الوضعية المرتبطة بموازين القوة في الجماعة التي تعطيه مشروعية في تطبيقاته وقوّته.

إن القانون التقليدي، أو القوانين ذات الأساس الديني في بعض المجتمعات يكمن مصدر قوّتها وسطوتها، والإيمان بها، في ما يسمّيه مارسل جوشييه «دين المعنى»، أو «مديونية المعنى»؛ أي ما اعترف به البشر، أو مجموعة بشرية، طوال آلاف من السنين بأنهم مدينون به للإله. أو ما اعتقدت هذه المجتمعات فيه بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي.

إن «مديونية المعنى» تشير إلى أن الدولة أو القانون هو امتداد لخضوع أولي ولارتهان سابق، عبّرا عن نفسيهما بالاقتناع الجازم بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخّل قوى مغايرة لهم.

وهذا الخضوع والارتهان لهذه القوى الغيريّة غير البشرية، يختلف جذرياً عن الخضوع للدولة وقوانينها، وعن قدرتها على إصدار الأوامر والقرارات والتشريعات، لأن انفصال «أسياد المعنى أو أربابها»-بتعبير جوشييه-عن عامّة البشر الزائلين، لا يجري هنا بين الأحياء الحاضرين وسادة العالم الآخر، بحيث يتساوى جميع البشر بكونهم عبيد اللامرئي. من هنا تكتسب القواعد القانونية العرفية والقوانين الدينية قوّة ساحقة علي المستوى الرمزي، والإيماني-الاعتقادي من فكرة الانفصال بين مصدر هذا القانون عن كل ما هو بشري أو وضعي.

إن قوة اللامرئي وسحره الطاغي وأسطوريته، حاسمة في سريانه واحترامه،

بل وتقدمه في الحياة الاجتماعية واليومية في مجتمعات تقليدية عديدة[٢]. إذا كانت هذه المعاني والدلالات تلعب دورها النفسي والرمزي والتعبوي لدى مجتمعات عديدة تؤمن شعوبها بأديان وضعية، فما بالنا في مجتمعات عربية وإسلامية تدين بأديان سماوية هي الإسلام والمسيحية واليهودية، التي لا يزال بعض الذين يدينون بها يعيشون في المغرب، وبقاياه محدودة في عدد من الدول العربية.

ولا شكّ في عمق القوّة التعبوية والنفسية والرمزية والطقوسية للدين الإسلامي، والتي تحاول بعض القوى السياسية الاسلامية الراديكالية، والمعتدلة في توظيفها في دهريات الصراع والتنافس الاجتماعي والسياسي الدنيوي في هذه المجتمعات.

ولا زالت هذه القوّة الرمزية ومحمولاتها تمثّل أبرز المصادر النفسية في الدعوة إلى تطبيق القوانين والقواعد ذات الأصول الدينية في مجتمعات مختلفة في جنوب العالم، لأنها تمثّل بديلاً اجتماعياً ورمزياً فعالاً في بعض الأحيان والحالات للقانون الوضعي الحديث، الذي يواجه ضروباً مختلفة من الانتهاكات والانتكاسات من قبل الدولة التي صنعته لتحقيق مصالح القوى المسيطرة، أو بزعم الصالح العام، والتي تنتهكه في سلوكها اليومي، او ينتهكه المواطن في علاقاته اليومية، أو علاقاته بالدولة ذاتها ومؤسّساتها المختلفة.

إن وهن القانون الحديث - في بلد كمصر - يرجع إلى إخفاقه في دعم مشروعيته على أصول ورموز قوية كالرموز المستندة إلى مديونية المعنى وقوانينها الاجتماعية. والقانون الحديث يفترض أنه يستند في مشروعيته على أنماط أخرى من (الرموز-الأساطير) التي ارتبطت بالدولة الحديثة، ولكنها أخفقت في حالتنا. فهناك (الأساطير-الرموز) المرتبطة بالدولة الحديثة، والمتمثّلة في أن القانون هو تحقيق لصالح المجموع، وهي أسطورة اكتشف الناس بخبراتهم وبوعيهم أنها زائفة؛ فالقانون يوضع باعتباره تعبيراً عن المجموع، ويستمدّ شرعيته من ان المشرّع جاء عبر الإرادة العامّة للأمة، ويكتشف أغلب المجموع أنهم لم يختاروا أعضاء هذه المؤسسة السياسية التشريعية التي يطلق عليها «المُشرّع»، أو أنها جاءت على غير ارادتهم أو هواهم، أو تزويراً لهذه الإرادة، وعلى غير الرغبة الجماعية. وهناك أسطورة النظام العام، والاستقرار السياسي، ويشعر الناس ويعيشون حالات عدم الاستقرار السياسي-الاجتماعي وتغدو هي بيئة حياة وليست حدثاً عارضاً في حياتهم.

إن القانون الحديث لم يستطع من خلال جهاز الدولة أو القوى المسيطرة أن

يفرض أساطيره أو رموزه التي تجعله قادراً على أن يكتسب شرعيته من المجموع (السياسي-الاجتماعي) في مصر، ومن ثم فهو يعيش محنة خطيرة في الحياة اليومية.

إن تراجع القانون الحديث لصالح قانون الغرائز، والفوضى والرشوة، والقوانين العرفية، والأحلام والأساطير الرمزية للبدائل القانونية ذات الأصل الديني، يعود إلى التراجع وانسحاب الدولة عن المجتمع، وتركها المجال العام للحركة العفوية والغرائزية للفئات الاجتماعية المختلفة لتفرض قانون الغرائز والانفعالات، والمصالح الفئوية الضيقة، وثقافة الرشوة، والجريمة والوساطة والنصب والنهب، واحتقار العمل العامّ والوظيفة العامة. كل ذلك أدى إلى تراجع شرعية القانون الحديث لصالح هذه الأنماط الجانحة للثقافة القانونية المضادّة في الحياة المجتمعية.

وثمّة ظاهرة أخرى بالغة الأهمّية ظهرت خلال العقود الأخيرة، وتعمل ضدّ القانون الحديث، وهي صحوة القانون العرفي وثقافته الخاصّة؛ وذلك ارتباطاً بظاهرة «ترييف المدينة». لقد كانت ظاهرة التحضُّر - وربما لا زالت - ضمن أولويات بلدان عدة، منها مصر بعد الاستقلال. إلاّ أنها أنتجت أنماطاً من التحضّر المشوّه، أو التحضّر الجزئي لم تؤدِّ إلى نتائج فعّالة، وإنما أدّت إلى صياغة أشكال مشبوهة من الأنماط التقليدية-الحضرية المختلطة ولذلك علاقة وثيقة بهزيمة القانون الحديث أو عدم فعاليته أمام قوانين الفوضى والغرائز والأعراف.

وهذه العلاقة مصدرها أن القانون الحديث، هو قانون المدينة في الأساس - على الرغم من الادعاء بأنه قانون المجتمع كلّه مدنه وأريافه. فالقواعد القانونية التي يفترض العلم بها، ولا يعذر أحد بجهله لها، تنظِّم ظواهر عديدة أغلبها ظواهر مرتبطة بالمدينة، والمرور والبناء والإيجار، وتنظم السكينة العامة، إلخ، كلّها قوانين مرتبطة بالمدينة الغربية، وهي قوانين ترتبط بالعقل والوعي والقيم والسلوك المديني في الأساس. وفي الريف المصري - ودول مختلفة عديدة - ظلّ يسيطر عليه العرف والتقاليد في تنظيم حياته ومعاش أهله، ولعبت الآليات القانونية المحليّة دوراً رئيسياً في المشاكل الاجتماعية في هذه المناطق. ولا شك - أيضاً - في أن وجود قانون الدولة الرسمي، هو وجود شكلي يتمّ اللجوء إليه في حالات عدم قدرة القانون المحلي على حسم هذه النزاعات أو المشكلات، خاصة الحديثة والمركّبة منها.

إن ظاهرة «ترييف المدينة» من خلال جذبها واستقطابها العمالة الريفية، والهجرة من الريف إلى المدينة مع عدم تأهُّل المدينة ومرافقها، وبنيتها الأساسية

لاستيعاب هذه المعدّلات العالية من الهجرة الريفية للمدينة، وانتشار الكثافة البشرية والسلوك الريفي والثقافة والقيم الريفية والقروية التقليدية سواءً في السلوك أم التفاعل الاجتماعي، أو تقدير قيمة الزمن ودوره، أو القانون الحديث وقواعده في المرور، والإسكان والعمل، وغيره من القواعد القانونية التي تبدو غريبة لهؤلاء الريفيين الذين يقطنون في قاع المدن أو على هوامشها في مدن الصفيح، أو المدن الهامشية والعشوائية، حيث تنتشر بيئة من العنف، ومراجل للغضب الجماعي والسخط العامّ والسلوك العشوائي ولا نقول الذي لا علاقة له بالمدن وتفاعلاتها وقيمها. وهذه البيئات العشوائية في قاع المدن أو هوامشها، او مدن الموتى، عادةً ما تكون بيئات ملائمة للسلوك الجانح ومعامل لتفريخ الخارجين على القانون.

ولا شكّ في أن ترييف المدن يناهض فكرة التجمع المدني، والسلوك المديني المرتبط بسيادة دولة القانون، وهي ظاهرة بالغة الخطورة والتأثير، وقد أدّت إلى انتكاس فكرة دولة القانون – صنو الدولة العصرية.

وقد بيّن الاستاذ أندريه تانك بعضاً من الخطورة في أحد تقاريره المبكّرة حول ظاهرة «القانون الحديث» في المجتمعات النامية في أفريقيا بعد الاستقلال، حيث القانون التقليدي في هذه البلدان هو الذي يعكس المثل العليا لمجتمعات زراعية ظلّت وقتاً طويلاً مستقرّة إلى حدّ بعيد ومغلقة، وهو الأمر الذي يجعلها عاجزة تماماً عن أن تساند وتحرّك نموّ مجتمع صناعي حديث. ومن ثم فإن هذا القانون بعيد عن قانون الرقي الذي دعا إليه الأستاذ جاندرم وتمنّاه.

وهكذا، نعيش مرحلة تاريخية حرجة وبالغة الخطورة في تاريخنا، حيث تَضْمُرُ وتنتكس كل رموز المجتمع الحديث والدولة العصرية، تلك التي حاول رموز النهضة الغربية الحديثة – المبتورة – أن يبشّروا بها ويزرعوا بعض شتلاتها – لا كلّها – في مصر.

ولكن ها هي ريح الترييف والسلفية وفوضى قانون الفساد والغرائز والانفعالات تكاد تعصف بالجذور الضامرة لبقايا الأشياء والرموز والمؤسّسات الحديثة، والعالم يمرّ بالمرحلة التالية للثورة الصناعية الثالثة، ويدلف المجتمع في الشمال واليابان إلى المجتمع ما بعد الحديث، حيث التغيُّرات العاصفة تنسخ وتسحق المجتمع والعالم الحديث كلهّ، لكي يتشكّل عالم جديد مختلف وغير مألوف.

الفصل الثالث

مرايا الفتنة الطائفية

أولاً: مدخل الأسئلة والتردّد

نعم... ثمّة تردّد يجتاح المرء ويغشاه، ويمسُّ فعل الكتابة ذاته - جدوى وفعالية الكتابة كإنتاج اجتماعي... هل لا زالت لها شرعية في النظام الاجتماعي، وفي البنية السياسية الراهنة في مصر؟! الكتابة كتعبير عن الوجود، والحياة الفيزيقية، ككينونة، كحياة في الحياة؟!

إن التردّد مبعثه فقدان الكتابة وظيفتها الاجتماعية في الأزمات، والقضايا الصراعية في الجسم الاجتماعي القومي لمصر، وانهيار نظام الكتابة السائدة الذي لا يزال يعيد إنتاج نظم من المفاهيم والأفكار واللغة التي فارقت زمانها وواقعها وأصبحت تشكّل نظرة على عالم انهارت دعائمه وفضاءاته ولغته ونظرياته. والغريب أن الحمية السائدة في لغة الكتابة، تعطي انطباعاً بأن الفاعلين في هذا النظام يعتريهم إحساس عارم بأن عالمهم حقيقي، وأن ما يطرحونه يعكس وعياً حيّاً وحقيقياً. الكتابة هنا عبارة عن كذبة كبيرة وهذيان جماعي، صدّقها الجميع عن عالم زائف، ولغة وأفكار ومفاهيم وإدراكات مواكبة لزيفه، وتعيد إنتاجه.

ولا شكّ في أن اللغة المصرية السائدة تعكس رؤية لعالم زائف، ومن هنا تتشكّل طبقات من عمى الرؤية وفقدان البصيرة تتشابك لتحول دون أيّة صدمة قاسية تفضح هذه اللعبة واللاعبين، وحالة الغيبوبة والخدّر الجمعي الذي يشمل الحياة الفكرية والسياسية المصرية.

إن أبرز تجلّيات الحالة المصرية تظهر في المسألة الدينية في مصر، وما تواضعنا على تسميته بـ«الفتنة الطائفية في مصر». والتحليلات التي يعاد إنتاجها كل فترة

هي هي، دونما فحص، أو إعادة رؤية هذا الواقع المتفجِّر بالانهيارات والانقسامات على أساس الهوية الدينية في وطن يتّسم - تاريخياً - بالتوحّد القومي في الثقافة والقيم والإثنية.

ما سرّ هذه الرغبة في الاستقالة عن طرح الأسئلة الحقيقية والجروح العميقة في النسيج (الاجتماعي-الثقافي) لمصر المحروسة؟! ما الذي يقف وراء هذا الاستدعاء الدوري لنظامي الأسئلة والإجابات الجاهزة في لحظات هي من الخطورة بمكان في تطوُّر تاريخنا القومي؟! ما هذا الخدّر وإدمان الأكاذيب، والإحالة إلى المجهول في المشاكل والأزمات التي تكاد تعصف بأسس توحّدنا التاريخي ومقوّماته؟!

ثمّة جبن جماعي عن أن نواجه حقائق حياتنا ومشاكلنا في موضوعية. وهذه الرغبة الشرّيرة التي تكاد تتملّكنا في تدمير الذات عبر الهروب من مواجهتها!

إن أحد أبرز مفاتيح مواجهة هذا الفساد في الرؤى والضمائر واختلال الموازين، يتمثّل في تفكيك العلاقات بين مكوّنات هذا العالم الوهمي الذي تنتجه نظم الكتابة السائدة، وكشف نظام الأكاذيب والأوهام والأساطير السائد.

إن التعبير الذي أطلقه البعض على وضع الشقاق الديني في مصر، وهو الفتنة الطائفية، يمثّل تعبيراً «مضلّلاً» ومستمداً من مورد ديني؛ فالفتنة تعبير ديني وجنائي في آن. فالفتنة هي تعبير عن الخروج على الجمهور، عن الجماعة في المفهوم الفقهي السنّي. والتعبير محمّل بالأحكام السلبية والإدانة، وهو تعبير غامض، فصفة الطائفية - لا يعرف المرء - هل هي مستمدّة من مفهوم الطائفة بالمعنى اللغوي، أي الفئة؟ ... أم ان الطائفة هنا بمعنى طائفة من المؤمنين؟ ... أم أن التعبير يستمدّ من الميراث الديني والمفهومي للدولة العثمانية ومفهوم الملل والطوائف؟ ... أم أنه مستمدّ من مفهوم الطائفة بالمعنى الإثني والأنثروبولوجي؟

ولكن الثابت أنثروبولوجياً وثقافياً أن ثمة توحّداً قومياً يحيط المصريين، ولا توجد أية تمايزات عروقية أو ثقافية أو قيمية بين المصريين جميعاً، على الرغم من اختلاف دياناتهم.

نحن، إذن، إزاء حالة من حالات «التوصيف» اللغوي غير الدقيق، أو المفارق للحالة التي يوصفها أو ينتجها في اللغة. واللغة هي صياغة لواقع، أو هي إنتاج لصورة عن واقع موضوعي، بصرف النظر عن الخلاف حول علاقة اللغة بالواقع - سواء لدى كاسيرر أو آدم شاف - ولا شك أن مثل هذا التعبير - التوصيف غير الدقيق يؤدّي إلى انتاج آثار دلالية ونفسية تساهم في التعبئة النفسية الصدامية أو الصراعية لدي الجماعات والفئات المختلفة التي تتلقاه، أيّاً كانت انتماءاتها الاجتماعية أو الدينية أو السياسية.

ويمثّل الاستخدام المتواتر للتعبير، انصياعاً لقاعدة أن خطأ شائعاً أفضل من صحيح مهجور، وهذا شكل آخر من أشكال السلفية وآية على غياب النزعة النقدية، والرغبة في التجديد والتصحيح. ووقوع الباحثين أسرى التعبير، هو آية من آيات غياب المنهج، وشكل من أشكال سيولة اللغة، وعدم انضباطها، وخضوعها للغة التي يستخدمها عوام محرّري الصحف والإعلام المسموع والمرئي، أو «الأدبيات» الأمنية والجنائية.

ثانياً : صناعة المجهول وأساطير الشرارة الأولى

ثمة مجهول يعاد إنتاجه وراء كل حوادث العنف الديني، منذ حادث كنيسة «الخانكة» في عقد السبعينيات، مروراً بأشكال الصراعات ذات الأقنعة الدينية حتى حادثة «الزاوية الحمراء»، وأحداث الثمانينيات في الوجه القبلي أو الدلتا وحتى حوادث العنف في منطقة البصراوي في إمبابة.

وهذا المجهول الاجتماعي-السياسي-الثقافي والديني، يبدو مسكوتاً عنه في الخطاب الإعلامي-المقروء-والسياسي، والأمني. ثمّة بداية مجهولة تفتح الطريق أمام نيران الغضب المكبوت، وأشكال من الإحساس بالحيف وعدم الإنصاف، واللامساواة.. هناك إنتاج نمطي لصورة الشرارة الأولى، والدوافع المباشرة، ويتركّز في مشادّة لفظية، وخلاف حول قطعة أرض، مشاجرة بين جيران، شكل من أشكال الاستعلاء والعنجهية، أو أسطورة تدور حول الصلبان التي تنتشر على ملابس الفتيات المحجّبات إلى آخر هذه الصور، تدفع لفتح مصادر الغضب الاجتماعي-السياسي كافة.

إن تحليل المادّة المنشورة، بحثاً عن الذي يؤدّي مباشرة إلى إنتاج الصراع ذي الأقنعة الدينية، الذي يفصل بين فئات اجتماعية تنتمي إلى نفس التصنيف الاجتماعي، أو الفئة الاجتماعية - تؤدي إلى المجهول، أو إلى بعض الأوهام أو الأساطير، لا إلى وقائع محددة المعالم، تشكّل سبباً مباشراً أو عاملاً أساسياً أدّى إلى نشوب النزاع.

والتجهيل لا يشمل الأسباب فحسب، وإنما يمتدّ إلى أطرافه، أو الفاعلين الاجتماعيين - أو الجنائيين في مسار النزاع، أو حتى الشجار. ومن الفاعل-الغائب تتناسل التفسيرات والتحليلات في صلب الخطاب السياسي السائد حول ما يسمّى بـ «الفتنة»، حيث النزعة إلى الإحالة إلى الخارج أو القوى الأجنبية، والأيادي المعادية التي تحاول العبث بأمن مصر إلى آخر المفردات النمطية

التي تعيد الآلة الإعلامية المقروءة، والمسموعة إنتاجها في مصر، كلّما جدّت وقائع النزاعات الاجتماعية ذات الأقنعة الدينية.

إن الولع الغريب بالإحالة الى المؤامرة الخارجية، يكشف عن نزعة هروبية تتّسم بالجبن في مواجهة عوامل النزاع وتحديدها، وهو الأمر الذي يؤكّد على طقس اجتماعي-ثقافي، يتمثّل في المواراة والالتفاف حول جذور المشكلات، والرغبة في إطفاء الشرارات الخارجية، دونما اجتثاث للمكوّنات التي تؤدّي إلى إشعال النيران ذات اللهب الديني، وهي آلية سائدة في حلّ النزاعات الفردية أو الجماعية في العلاقات الاجتماعية في مصر، سواءً في الريف أم الحضر. ولكن أخطر ما في هذا الأمر، هو لجوء الصفوة السياسية والمثقفة لهذه الآلية الشعبية في محاولة حلّ المشكلات ذات الطابع الجماعي بين المصريين المسلمين والأقباط. هل هذا تعبير عن تدهور وانحطاط العقل السياسي للنخبة المصرية على وجه العموم؟ أم ماذا؟

وهناك تفسيرات أخرى تميل إلى تبسيط النزاعات وإحالتها لحوادث فردية جارية في محاولة لنزع الطابع الديني عنها، وهي تفسيرات لا تكشف لنا عن كيفية تحوّلها من شجارات ونزاعات فردية إلى نزاع جماعي بوجه ديني. أو لماذا يلجأ أطراف النزاع إلى إضفاء الطابع الديني عليها. هل مرجع ذلك هو الرغبة في عدم تحكيم القانون، أو أن سلوك أحد الأطراف، يسير في مسارات تتنافى مع القانون؟ هل هو غياب لحكم القانون في العلاقات بين الأفراد والفئات الاجتماعية المختلفة؟ هل هو سطوة المواريث، والصور النمطية عن الآخر الديني لدى المصريين المختلفين في دياناتهم؟! هل الآخر الديني يمثل عدواً داخلياً يستدعي تعبئة أبناء الديانة الواحدة في شجار فردي، أو نزاع بسيط، وتحويله إلى نزاع كبير على أساس ديني؟!

أين هي آلية التحويل؟ وما هي عناصرها وأطرافها؟ كل هذه الاعتبارات غائبة ومسكوت عنها في التفسيرات التي تبنّاها الخطاب السائد حول «الفتنة»! من رئيس جمهورية سابق، إلى رجال دين، إلى علماء اجتماع وكبار محرري الصحف، وشخصيات ينعتها الفكر السائد بأنهم مفكّرون!؟

وثمّة مشكلة وراء هذه الترسانة الجاهزة من التبريرات والتفسيرات السائدة في ما يسمّى بـ «ملفّ الفتنة الطائفية في مصر»! إنها تصدر دونما مدخّلات معلوماتية دقيقة، ثمّة غياب للمعلومات، وحتى للتحقيقات الجنائية، الأمنية أو القضائية. كلّها تدخل في باب الأسرار أو النقاط الحسّاسة للأمن القومي المصري!

إذن، ثمّة اتّجاه عام نحو السرّية في الأمور المتعلّقة بالنزاعات الدينية في مصر، واستكانة لغياب هذه المعلومات، بدعوى أنها قد تؤدّي إلى إيقاظ «الفتنة»!

وفتح الباب أمام حرائق لا تُبقي ولا تذرا وهذا الاتّجاه النعامي أو الهروبي،

سواءً لدى صفوة الحكم أم من يسمّون بـ «الأنتليجنتسيا» الرثّة - تجاوزاً نقولها - يؤدّي إلى تعتيم يدفع إلى عدم المصارحة والحسم، وهي سمة يبدو أنها تتّصل بالطابع القومي المصري، حيث يسود عدم الحسم والمراوغة. ولكن المشكل أن ذلك يساهم كتعبير في إعادة إنتاج «الفتن»! أو في تحويل نزاعات عادية أو اجتماعية إلى المجال الديني.

وهناك تفسير يبرز دوماً على استحياء في الخطاب اليساري وشبه الليبيرالي، يميل إلى إظهار العوامل الاقتصادية-الاجتماعية، ولكن هذا الدور المهمّ لكل ما هو اجتماعي-اقتصادي في انتاج النزاعات الدينية، لا يظهر في هذا الخطاب. هناك فقط إحالة آلية، ولكن لا توجد دراسة لكيفية اشتغاله في دائرة النزاع ومساراته! ومتى يكون له تأثيره، وأين؟ فهناك تدهور اقتصادي-اجتماعي في مناطق عديدة في مصر والعالم، ولا تؤدّي إلى إشعال ما يسمّى بالفتنة الدينية أو الطائفية؟ ولا توجد دراسة واحدة حول دور هذه العوامل في إطار جغرافيا «الفتنة الطائفية» في مصر! وهو ما يمثّل إحدى سمات نظام الكتابة اليساري الرائج، الذي يعيد إنتاج العموميات في تحليل الأزمات السياسية-الاقتصادية والاجتماعية في مصر، وهذا ما يكشف أيضاً استقالة عن التحديد وضبط لغة الخطاب أو التحليل أو الكتابة.

وهناك تفسير آخر، يميل إلى تفسير كافة ظواهر الصراعات الدينية إلى نموّ ظاهرة الإسلام-السياسي، والحركات الإسلامية السياسية، والطابع الراديكالي العنيف لها. وتغفل هذه التفسيرات أن هناك بعض الخلط بين السياسة والدين من لدن البعض من الوسط القبطي المصري. وربما يكون الدافع وراء هذا التفسير - من عناصر شبه يسارية - مبعثه التعاطف مع مفهوم الأقلّية، أو القلّة العددية في مواجهة الكثرة أو رفض حركة الإسلام السياسي جملةً وتفصيلاً، أو النزعة العلمانية... ولكنها دوافع نفسية أكثر منها تحليلات علمية تتّسم بالانضباط العلمي والموضوعي في التحليل.

إن تحليل قوائم الأسئلة والإجابات المقدّمة لها في ملفّ الفتنة تكشف عن نزعة بلاغية واعتذارية يغلب عليها الإنشاء. واستمرارية إنتاج، وإعادة إنتاج نسق الأسئلة والإجابات المرتبطة بها، هو تعبير عن حالة وسن عقلي جماعي، وتبرير لاستمرارية النظام العقلي والتفكيري القائم، الذي يدفع نحو الفوضى والانهيار والتفاهة؛ حيث تسيطر الأفكار التي تبدو وكأنها بدهيات، والأحكام القطعية الجازمة، اليقينية التي استراح لها نظام العقل السائد وراح يجترّها في سعادة بلهاء!

لهذه الأسباب السابقة، لا زال فكرنا السائد يراوح ذاته في مسألة الفتنة أو الصراع ذي الوجوه الدينية في مصر، على الرغم من أنه يمثّل ظاهرة طوال عقود عديدة.

كيف يمكننا أن نجلو غوامض هذا العنف المتدثّر بأردية دينية متنازعة؟ أين يكمن هذا المجهول المرعب الذي يجري وراء هذه الأحداث العنيفة الدامية؟

ثالثاً: البحث عن المجهول

أين منابت الصراعات ذات الأقنعة الدينية في البيئة النفسية، أو في التركيب الاجتماعي-الاقتصادي؟ أو في البيئة السياسية؟ . متى يتمّ التفاعل التركيبي بين المتغيرات الشمولية، والمتغيّرات النوعية التي تدفع نحو إشعال الحرائق في المشهد المصري المعاصر؟

ثمّة محدّدات بنائية عديدة تمثّل مصادر لنشوب النزاعات التي تنتقل من الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية، إلى الديني بمواريثه وخصوصياته وإيحاءاته وتوتّراته. وسوف نحاول رصد كيفية تفاعل المتغيّرات البنائية مع المتغيّرات النوعية لنشوب النزاعات في إطار جغرافيا الفتنة الطائفية في مصر.

بداية، لا يوجد مجهول وراء الفتن الظاهرة، والفاعل ظاهر، ولكن العيون المعدنية - إذا شئنا استعارة هذا التعبير الذائع - لا تراه!

إن المناطق التي اشتعلت فيها الحرائق تتراوح بين مناطق حضرية وعشوائية معاً، تتعايش فيها الفئات الوسطى الصغيرة والرثّة، «والبروليتاريا» الرثّة ذات الجذور الريفية (مثال: الزاوية الحمراء)، أو مناطق عشوائية حيث يسكن الهامشيون على تخوم المدن والأرياف (حالة البصراوي بالمنيرة الغربية في إمبابه)، أو مناطق ريفية أو مدينية - مريّفة في المنيا وبني سويف وسوهاج - حيث تتعايش فئات الموظفين - الريفيين أو الفلاحين. وفي بعض هذه المناطق هناك غياب للضبط القانوني ووجود شكلي لجهاز الدولة الأمني، وفي بعضها تنتشر ثقافة الجانحين وقيمهم.

ويساعد على تنشيط هذه البيئة، وخاصة في أرياف الوجهين القبلي والبحري، التعاضد بين العصبيات على أساس عائلي - العائلات الكبيرة الممتدّة - حيث تسيطر المكانة الاجتماعية بناءً على معايير «العزوة» والكثرة العددية، وليس - فقط بناءً على معايير الثروة والملكية، أي ملكية الأراضي الزراعية، أو الثروة الناتجة عن النشاطات التجارية، وإن كان هذا المعيار الأخير أصبح يعكس أهمّية كبيرة في العقدين المنصرمين بعد الانفتاح الاقتصادي والهجرة إلى النفط والوهن الذي أصاب بناء القيم السائدة.

والنسق القيمي للعائلات الممتدّة والكبيرة في القطاعات الريفية، يميل إلى حلّ

النزاعات الفردية أو الجماعية من خلال القواعد العرفية وسيطرة كبار العائلة، وفي حالات النزاعات والشجارات الفردية أو الجماعية بين عائلة وأخرى. فإن قيمة مساندة أبناء العائلة أساسية، بل إن حالات الثأر - تلك القيمة الوبيلة تؤكّد على التضامن العائلي في حلّ المشاكل الفردية أو الجماعية الداخلية، أو مع العائلات الأخرى. إن هذه البيئة القيمية، تمثّل متغيّراً متاحاً لفهم طبيعة السلوك الفردي والجماعي في الأرياف، وخاصّة في محافظات الصعيد ومدنها وقراها؛ لأن مدن المحافظات ليست مدناً بالمعنى المتعارف عليه - كبنية وفضاء وإطارات ثقافية وبنية أساسية ومعمار، والأهم نظام للقيم المدينية -، وإنما هي قرى كبيرة أو على الأكثر مدن مريّفة، حيث يسود فيها السلوك الريفي وقيمه وعالمه الميتافيزيقي المشبع بالأساطير والروح القدرية ونظام الزمن المتثاقل - إذا شئنا استعارة هذا التعبير «الهيجلي» الذائع - وإيقاعات الحياة اليومية التي تتّسم بالرتابة، كلّها عناصر عالم خاص في زمنه ورؤاه وصوره وتفاعلاته وشجاراته وأزماته وآليات حلّ نزاعاته. وهي بيئة ألفت ربط العصبية بالعائلة، وبالدين؛ لأن ذلك يؤدّي إلى فرض تمايزات قائمة على أساطير عراقة المحتدّ، أو الانتماء إلى ديانة دون ديانة أخرى، وأياً كان محتوى النظام الاعتقادي السائد - وهل هو تعبير عن نقاء الأصول الأولى، وشفافيتها؟ ... أم تعتريه طبقات من الاعتقادات والأساطير والتفسيرات الشعبية؟ - الذي يؤمن به الفرد أو الجماعة أو الفئة الاجتماعية.

ان هذه البيئة يلعب فيها الدين دوراً مميزاً، سواء في التعبير عن المكانة، أو تحديد الذات في مواجهة الآخر، في ظلّ غياب معايير عصرية ومدنية، لبلورة هوية جماعية خارج إطار الهويات التقليدية التي تمثّل آلية صراعات وتضامنات ونزاعات بين الفئات الاجتماعية في الريف المصري.

إن هذه البيئة المغلقة - التي انفتحت فجأة على عوالم أخرى، تأتي عبر الإعلام المرئي، وثقافة وموسيقى الكاسيت، ونظام غريب للأزياء - تؤدّي إلى موقف نكوصي تردّدي حيث الانغماس في شبكة العلاقات المختلفة المفروضة سلفاً، كنظام وعلاقات وفاعلية وعنف هيكلي مفتوح على مصراعيه من الأنظمة الاقتصادية والسياسية والثقافية المفروضة عليه من أعلى، ومن ثم فهناك عنف الحياة اليومية، وهو عادي وطبيعي واجتماعي في كل المجتمعات، ولكن في إطار محدّدات نوعية، كالتي حدثت في مصر عبر ثلاثة عقود أو أكثر، يغدو عنف الحياة اليومية أشد وطأة، ويشكّل دافعاً لأشكال من الخروج على القانون، وعلى القيم التقليدية، وعلى أشكال الضبط الاجتماعي المعروفة كافة. وتفتقد الحياة في هذه البيئات الريفية والهامشية منطق تنظيم العلاقات الاجتماعية ويسوّغ لها،

ويعطي شرعية للتغيير أو الثبات، وللغنى والفقر، ولآليات الحراك الاجتماعي الخاصّة التي سادت، والتي لا ترتكز إلى أية قيمة معروفة، كالعمل والعلم والخبرة والابتكار والإنجاز، وإنما أن يكون خرق القانون هو آلية حراك لأعلى أو انعدام الخبرة، وقلّة الكفاءة وغياب الموهبة والجهل هي وسائل للحراك. مثل هذا الموقف يدفع لعدة خيارات: اللجوء إلى التّدين المناهض للنظام الاعتقادي التقليدي الذي عجز بإضفاء شرعية على هذه الآليات، أو لأنه فقد قدرته على تبرير هذه التغيُّرات الهائلة، أو لأنه لا زال ساكناً يجترّ تفسيراته وأساطيره، وأرديته التقليدية، بينما المجتمع المصري والمجتمعات المحلّية تفور بالمتغيّرات الانقلابية التي تنعكس حتماً على قيم وسلوك وسيكولوجية البشر كأفراد وجماعات.

إن التّغيّر السريع، شديد الوطأة في أنساق القيم، عادة ما تكون تأثيراته على البنية النفسية والإدراكية والسلوكية ثقيلة، وغالباً ما تكون الاستجابات وعمليات التّكيُّف معاقة، الأمر الذي يشكّل مخزوناً نفسياً كبيراً. وهذا الفائض النفسي - إذا شئنا استخدام بعض مصطلحات علم النفس الاجتماعي - يمثّل أحد محدّدات استثارة العنف الاجتماعي-السياسي، ولكن هذا العنف عندما يأخذ وجوهاً دينية - كما في حالة مصر - أو أقنعة عرقية أو لغوية أو مناطقية أو قومية، فإن الوجوه أو الأقنعة عادة ما تأخذ مادّتها المجتمعية من طبيعة المسرح الاجتماعي-الديني الثقافي، أو الإثني في الحالة - موضوع التحليل.

ففي الحالة المصرية، قد تأخذ أشكال العنف الاجتماعي ذات الأقنعة الدينية أنماطاً عدّة:

أ) العنف الجنائي الذي يأخذ من الدين وتمايزاته شكلاً من أشكال التبرير والشرعية للسلوك المضادّ للقواعد القانونية الوضعية السائدة. وهنا يلعب التسويغ الديني دوره النفسي في تبرير الجريمة لدى بعض التكوينات العصابية، وفي إعطائها مشروعية نفسية لدى الفرد الجانح، أو الجماعة الجانحة أيّاً كانت التبريرات والدوافع الاجتماعية للجريمة. وثمّة وظيفة اجتماعية لهذا القناع الديني للجريمة، وهو إضفاء شرعية وتبرير اجتماعي للسلوك لدى الجماعة أو العائلة أو القرية أو الحيّ أو ستار للمراوغة، وطلب الحماية العائلية، أو من يدينون بديانته من خلال استثارة النخوة أو الحمية المعتقدية، ودفع عناصر دينية إلى مسرح الجريمة أو أثناء ارتكابها أو أثناء الهروب أو الاختفاء.

ب) إن عنف أجهزة الدولة القمعية وعجز الفئات الهامشية - سواء في قيعان المدن أم هوامشها، أو في الأرياف أو المدن المريّفة - عن التصدّي له، أو التعبير عن عدم الرضا الفردي أو الجمعي عن سوء البيئة الاجتماعية، أو نمط الحياة وراء

خط الفقر، وغياب بنية أساسية، تشكّل نواة الحياة الجماعية في هامش المدن أو قيعانها أو الريف، وانتشار أشكال البؤس الاجتماعي، كالبطالة والفقر والتضخّم وغياب السكن الصحّي وسيادة السكن العشوائي، كلّها أمور لا توجد أشكالاً للاحتجاج عليها، سواءً باللجوء إلى آلية النكتة، أو محاولة التكيُّف والتعايش معها إلى حدود تستنفد ما يمكن تسميته بفائض الصبر لدى المصريين، المستمد من موروث قديم يتوارث بين الأجيال المتعدّدة في فئات اجتماعية مختلفة.

هنا يأخذ الاحتجاج أو التعبير عن السخط شكل الوجه الديني، ويتمّ اتّخاذ «عدو» يسهل إنزال هزيمة به. إن الضحية - هنا - قد تكون الأقلّ عدداً، وتعبئة المناصرين عادة ما تكون أسهل، خاصّة في ظل ظروف تسود فيها الاعتقادات الدينية وتهيمن، باعتبارها اليقين الأوحد الباقي والراسخ لدى غالبية الجمهور، خاصة في ظلّ فشل كل الإيديولوجيات والنظم والحكام والسياسات التي توالت على المجتمع والدولة في مصر في أن تحقّق وعودها وأساطيرها المعلنة، وسرعة الانتقال من خيار إيديولوجي وسياسي إلى آخر خلال عقود عديدة. التعبئة - إذن - والتُّوحُّد على أساس الانتماء إلى دين محدّد، والارتباط به والتُّوحُّد مع دعاته ورافعي لواءاته، أسهل من التعبئة على أساس حزبي أو سياسي أو حكومي. وهي أمور أصبحت تدركها الجماعات الدينية السياسية على اختلاف توجّهاتها ودياناتها، وأصبحت تجيد استغلال بيئة الغضب بمفرداتها، وعناصرها، بل ولغتها في الارتقاء بأشكال الغضب، وتحدّي أجهزة الدولة القمعية والإيديولوجية عبر التعبئة، وتوظيف العنف الاجتماعي بإضفاء الرموز والوجوه الدينية على شكله.

جـ) إن فائض العنف الذي يتراكم عبر الأشكال المتعدّدة لسوء الوضع الاجتماعي-الاقتصادي، والثقافي، وغياب الأفق لحلّ المشكلات المستعصية، عادةً ما يتمّ استثارته أو استثماره أو توظيفه في المسارات الدينية في مصر عبر آلية الشرارة الأولى، التي تنتجها غالباً المشاجرات العادية الفردية أو العائلية اليومية، أو عبر شيوع مناخ قدري، يسمح بانتشار الشائعات والأساطير التي تحوّل فرداً من ديانته إلى الديانة الأخرى والاعتداء على بعض الفتيات - حيث يتضافر العرض والشرف والدين - وانتشار الصلبان على زيّ الفتيات، أو على أغطية الرؤوس، أو اشتعال حريق في بيت من بيوت العبادة - كنيسة أو جامع -، خلاف حول قطعة أرض، واللجوء في حسم الخلاف القانوني عليها، إلى إنشاء مسجد، أو كنيسة، وذلك لتعقيد الموقف في محاولة لحسمه عبر آلية تحويله إلى نزاع ديني معقّد، كوسيلة لحلّه عبر آليات تختلف عن آليات حسم النزاعات القانونية.

إن مرجع تشغيل العنصر الديني، وإضفائه على نزاعات مدنية عادية، يرجع إما

إلى تدنّي الوعي المدني، أو القانوني، أو نظراً لضعف الوازعات الردعية والمنعية والنفسية للقانون الحديث، وفقدانه الاحترام، وهو أمر يمسّ مسألة شرعية أبرز ظواهر وتجلّيات ورموز مشروع الدولة الحديثة والعصرية، وأحد أعراض وهنها في الحياة المصرية. إنها إشكالية وأزمة هذا القانون «الحديث» الذي يتمّ التشكيك الدوري في مشروعيته، والمتدثّر بالغموض وعدم الوضوح في الوعي الجماعي لفئات اجتماعية عديدة، والذي لا يعرف من الذي يصنعه، ولماذا، ولأية مصالح، والمشكوك في شرعية من يقوم بإنتاجه، والذي سرعان ما يتمّ تغييره، ولا يفهم لماذا؟ ولأية أسباب؟ ثم هناك - أيضاً - بطء الحسم والتقاضي، وهي عوامل لا تؤدّي إلى استقرار المراكز القانونية المتنازعة وغير المستقرّة. ومن هنا يتمّ اللجوء إلى القواعد والآليات العرفية لحلّ هذه النزاعات، وغالباً ما يؤدّي الرجوع إلى العرف والعادات والتقاليد إلى استثارة الميتافيزيقا والأساطير والقواعد والمخيلة الجماعية الدينية-الشعبية. فالعرف - عادة - يُحيل الريف ومدنه «المريّفة» وقيعان المدن وهوامشها إلى الدين الشعبي والسماوي والوضعي، أي لتلك التركيبة التي تتداخل فيها الأعراف والاعتقادات والمفاهيم الخاصة التي تشكّلت حول الدين، سواءً أكان إسلامياً أم مسيحياً إلخ. العرف - إذن - يمثّل تأكيداً ودعماً، ومساندة وشرعية للتصورات الدينية الشائعة، أو الى الدين الشعبي. وإذا انتقلنا في حسم النزاعات، وفي صياغة آليات لحلّ المشكلات الاجتماعية إلى ساحة الدين، فهذا يعني فتح المجال أمام سلطة المفاهيم السائدة حول كل دين، وهي غالباً ما تؤدّي إلى اعتبار الدين هوية الفرد والجماعة، متّحدة مع العائلة والمنطقة والملكية والمكانة. ومن هنا تتضافر هذه العناصر وتتمازج في لحظات التوتّر والنزاع، وتنفي أية عناصر أو قواعد أو قيم أخرى يمكن استدعاؤها للتخفيف من غلواء كل طرف من هذا النزاع.

النظام العرفي الذي يحيل إلى النظام الديني الشعبي يؤدّي - إذن - إلى تهميش القيم المرتبطة بالدولة الحديثة - أو العصرية - كالمساواة، والحرّيات المدنية - كحريّة المعتقد وممارسة الشعائر الدينية - وحرّية التعبير بأشكالها كافّة واستقلال القضاء وسيادة القانون بين القوى والفئات الاجتماعية والسياسية كافّة، والحقّ في المواطنة للجميع، بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، والإحالة إلى النظام العرفي-الديني، ينشط التمايز على أساس معيار الكثرة-القلة، إلخ، وأشكال التمايز التي يمكن أن ترتبط به، ومحاولة انتزاع بعض الحقوق عن الفئات التي تؤمن بديانة تخالف ديانة الأغلبية، وذلك على أساس معيار الكثرة العددية- القلّة العددية، بما يتضمنه ذلك من قيمة الغلبة والسطوة، وهو ما يؤدّي إلى استدعاء اللامساواة كقيمة

في الخيال الجماعي للأكثرية في حسم النزاعات الفرعية أو الرئيسية، سواء على مستوى نزاعات المناطق أم النزاعات التي تأخذ أقنعة تمسّ العلاقة على مستوى الدولة ككلّ.

د) يتمّ اللجوء إلى الوعاء والشكل الديني للنزاعات الاجتماعية-السياسية لتقنيع عمليات التنافس السياسي-الاقتصادي بين الصفوة السياسية في مصر، وخاصةً عند قمّة هرم السلطة، وهنا يتمّ اللجوء إلى الدين، إما لإحراز مكانة سياسية أو اقتصادية مميزة، سواءً كتعبير عن تمثيل شكلي على أساس ديني وليس على أساس الكفاءة والموهبة والحقّ في المساواة بين المواطنين. ومن هنا يمكن تفسير ظاهرة مقاولي الأديان أو وكلاء الأديان، لتمثيل ديانة المصريين الأقباط، مثلاً، وهي ظواهر ارتبطت بالنظام السياسي المصري منذ يوليو ١٩٥٢، وحتى الآن، والتي كانت جزءاً من ظاهرة أشمل هي ظاهرة مقاولي الطبقات الاجتماعية - كما سمّاها لويس عوض ذات مرّة - والاتّجاهات السياسية ممثّلين لليسار والأقباط والعمال والفلاحين و«الإخوان المسلمين» من العناصر التي خرجت عليها. وظلّ هؤلاء الوكلاء معتمدين للتيّارات السياسية والاجتماعية في مصر، ولا يزالون في واجهة المشهد السياسي المصري المعاصر.

ولا شك أن ذلك يؤدّي إلى نتائج خطيرة على وحدة الأمة، إذ يظلّ هؤلاء محتكرين «لشرعية رسمية!» - هي شرعية التمثيل الديني للأقباط أو للإسلام الرسمي - دونما شرعية حقيقية، وهو أمر يؤدّي إلى أن يلعبوا دور الوساطة السياسية والدينية بينهم، وبين من يفترض أن الصفوة الحاكمة قد عيّنتهم لتمثيلهم وهو دور يتمّ نسجه رويداً رويداً، على الرغم من أن الأقباط أو المسلمين لم يختاروهم ولا يعبّرون عنهم، وسرعان ما يتشكّل هذا الدور من التكرار، والاستمرارية لوظيفة هؤلاء الوكلاء أو المقاولين غير الشرعيين للتيّارات الدينية والسياسية؛ وذلك لأن ضرورات الحياة الاجتماعية تقتضي وتدفع إلى اللجوء إليه كآلية لنقل المطالبات أو الضغوط أو التهدئة. وقد لعب هؤلاء دوراً خطيراً في تكريس مفاهيم مناهضة للحقّ في الاختيار والمشاركة والمساواة والمواطنة، وفقاً للأسس العصرية للدولة القومية الحديثة.

والأخطر مما سلف، هو أن اللجوء إلى الآلية والأقنعة الدينية في الصراعات الاجتماعية، والرغبة في الحراك النخبوي والسلطوي-الاجتماعي - الأعلى بين الفئات الوسطى والعليا من المصريين الأقباط، تؤدّي إلى إيجاد شكل للتّوحُّد العابر للانتماءات الاجتماعية التي تفصل وتمايز بين المصريين، أيّاً كانت دياناتهم على أساس الموقع الاجتماعي - من الثروة والملكية وعلاقات الإنتاج - هذا التوحيد

العابر لتقسيمات الهيكل الاجتماعي في مصر على أساس رأسي بين فئات اجتماعية لا يجمع بينها سوى الدين، يمثّل إحدى السياسات البنائية للنظامين السياسي-الاجتماعي في مصر، لطمس الصراعات الاجتماعية، ويتوحّد حول هذه السياسة النخبة المصرية الحاكمة، سواءً من المسلمين أم الأقباط؛ لأنها تحقّق مصالحهم الاجتماعية-السياسية والاقتصادية. وهذا اللجوء إلى تقنيع هذه المصالح يؤدّي إلى شيوع أسطورة تنفي الجذور الاجتماعية للصراعات والمصالح عند قمّة هرم السلطة الاجتماعي-السياسي، ويمنع الفرز على أساس اجتماعي. إذن، هناك تحالف في إطار التنافي بين النخبة المصرية الحاكمة وقاعدتها الاجتماعية للجوء إلى آلية التقنيع الديني للالتفاف حول مخاطر الصراع على أساس سياسي-اجتماعي، يؤدّي إلى انتفاضات أو احتجاجات ضدّها، أو لأنها لا تستند إلى أية مصادر موضوعية للشرعية السياسية. وهنا يتمّ اللجوء إلى الآليات الدينية لاستجداء تضامنات اجتماعية-سياسية تحت الغطاء الديني. وهذا النمط من الإحالة إلى الدين في الصراع الاجتماعي-السياسي أخطرها على الإطلاق، لأنه يؤكّد على غياب العقل السياسي القومي ومسؤولياته عند القمّة في مصر.

هـ) إن بيئة العنف ذي الأقنعة الدينية، هي بيئات إحباط اجتماعي-نفسي؛ حيث تسود إدراكات جماعية بالفشل وعدم القدرة على الإنجاز أو التغيير أو الإصلاح، سواءً في البيئة المحلّية أم الفرعية، أو على المستوى القومي حيث يسيطر على المخيّلة والوجدان الجمعي بأن الإحساس ثمّة حتمية أو قدرية وراء قانون التدهور والانهيار السائد، ومن ثم يتولد فائض الغضب، وينمو دون أن يجد منافذ وآليات مشروعة لكي ينساب عبرها، فضلاً عن أن هناك شعوراً جماعياً بضياع الذات وتبدّدها، وأن أفضل المسارات لوقف تدهورها وضياعها وانسحاقها وازدواجيتها هو التَّوحُّد حول الدين كعاصم، أو كمنطقة دفاعية على المستوى النفسي-الاجتماعي ضمن الذات الفردية، أو الجماعية، وأن اللجوء إلى العنف ذي الوجه الديني هو تعبير عن الذات، وإثبات لوجودها، ومن خلاله يمكن تحقيق نجاحات في مواجهة الفشل في تغيير الواقع، أو التعبير عن الذات وإثبات لحياتها في واقع ينفيها، ولا يعترف بها على المستويين الفردي والجماعي. وثمّة نجاح يحقّقه العنف الديني في أنه يؤكّد - أيضاً - على التَّوحُّد بين الهوية الدينية والذات الفردية والجماعية والقدرة على الإنجاز والنجاح!

رابعاً: البناء الاجتماعي لـ «الفتن الطائفية»

إن البحث عن العوامل البنائية التي تؤدّي إلى استمرارية نظام الفتنة الطائفية في الحياة الإكلينيكية، أو في حالة النشاط الفوار، لا بدّ أن تقودنا إلى الكشف عن العلاقة بين هذه العوامل البنائية والمثيرات والمحدّدات التي تؤدّي إلى إشعال الحرائق في مصر. وسوف نتناول ذلك على مستويات عدّة:

١. مستوى الإطارين الدولي والإقليمي.
٢. مستوى بنية الدولة المصرية.
٣. مستوى الجماعات السياسية.

١. البيئة الدولية للعنف: السيولة والفوضى

إن البعد الدولي والإقليمي للصراعات الدينية يطرح - عادة - في الخطاب السياسي السائد في مصر حول المسألة الدينية أو نزاعات المصريين ذات الوجوه الدينية، وذلك في مجال البحث عن طرف خارجي يلقى عليه أطراف الصراعات مسؤولية إحداث العنف، الذي يوصف «بالطائفية» أو «الفتنة»، وأيضاً يوظف المجهول الخارجي - الإقليمي في إطار نسق تهدئة الأزمات[١]، الذي تلجأ إليه النخبة السياسية الحاكمة والمعارضة والمؤسّسات الرسمية في تهدئة مشاعر وخواطر أطراف النزاع وفي إثبات أن ما حدث هو أمر عارض على بنية التّوحّد القومي والتسامح والتعايش التاريخي بين المصريين المسلمين والأقباط. ويعاد إنتاج الأمثلة التاريخية لما يسمّى بالوحدة الوطنية - وهو تعبير غامض أيضاً كتعبير الفتنة - وعادةً ما يكون الطرف الخارجي غير المعلوم مصدره، يشكّل حالة غامضة لإحالة ما يحدث إليه. وفي هذا المجال كثيراً ما طرح الخطاب اليساري والقومي المصري، إسرائيل كمصدر لكل الفتن والشرور تحت مسميات شتّى، منها أن ثمّة مخطّطاً لتفكيك مصر، على نحو ما أشارت إليه وثيقة «أوديد بينون» أو «أوراق موسى شاريت»، إلخ. ولكن على الرغم من الإحالة إلى دور إسرائيل قد يكتسب بعضاً من الأهمية، فإنه لا توجد دلائل لإسناد هذا الدور مع الانفجار الدوري لما يسمّى «بالفتنة الطائفية» والدور الصليبي الذي يطرح في الخطاب الإسلامي الراديكالي، أو أحياناً في خطاب عناصر في المؤسّسة الأصولية الرسمية، والذي قد يشار فيه إلى الولايات المتحدة أو مجلس الكنائس العالمي، لا يكشف هذا الخطاب عن أدلّة الإثبات أو القرائن التي تؤكّد على مصداقية هذا الإسناد المعمّم. إن الدور الخارجي

(الدولي والإقليمي) هو – إذن – جزء من نظام تهدئة الأزمات الدينية في مصر، وهو لا يقتصر على الفتنة؛ بل هو سمة مميزة للنظام السياسي المصري في ظلّ حكم الرئيس حسني مبارك، بل ثمة إحالات إلى هذا الدور، في ما يتعلّق بحركات الإسلام السياسي الراديكالية! أي إحالات وإسناد معمّم أحياناً دون إثبات أو حيثيّات وجيهة تسوّغه، وفي أحيان عديدة كثيرة ثبت بيقين قيام هذه الجماعات بارتكاب عمليات عنف طائفي عديدة في صعيد مصر والدلتا.

ما حقيقة هذا الدور، إذن؟ وكيفية اشتغاله في النظام الذي يؤدّي إلى ظهور ما يسمّى بـ «الفتنة الطائفية» في مصر؟... وهل هو دور مباشر أو دور احتياطي مساعد على عملية الانفجارات؟

في نظام القرية الكونية أو الغرفة الكونية، وانهيار الفواصل والستائر الحديدية بين ما هو قومي وإقليمي وعالمي، أصبح التأثير والتأثّر هو سمة التفاعلات، والجدل السياسي–الثقافي والاجتماعي بين البيئات المحلّية، وما يحدث في النُّظم الإقليمية والعالمية في السياسة والاقتصاد والقيم والاجتماع الإنساني. وأصبحت أيّة قرية منعزلة في «غابات الأمازون»، أو «حوض السافانا» في أفريقيا أو على نهر الغانج أو صعيد مصر، هي جزء من النظام العالمي، وذلك في نسيج حياتها اليومية! ويؤثّر النظام الدولي وبيئته، ومناخه الفكري والسياسي، وثقافته في اجتثاث بعض الثقافات المحلّية، ويؤدي إلى إحداث جروح في النظم الثقافية المحلّية والقومية العريقة. ويميل هذا الدور إلى البروز والقوّة في التأثير على الهياكل القومية والمحلّية في الجنوب منذ عقدي السبعينيات والثمانينيات وبقوة درامية رامية في التسعينيات وفي الألفية الثالثة الرابضة على الأبواب الكونية، وأصبحت الصراعات العرقية والدينية تهمّ صنّاع القرار في شمال العالم. إن وضع النظام الدولي – إذن – يمثّل محدّداً رئيسياً في فهم طبيعة ما يحدث من صراعات وتفاعلات وإشكالات الجنوب.

ومن المعروف أن النظام الدولي في العقدين الماضيين قد اتّسم بالسيولة والفوضى الدولية وانتشار العنف الديني والعرقي وشيوع أنماط مستحدثة من الإرهاب الدولي خارج إطار ما كان يسمى حركات التحرّر الوطني، مع ذيوع نظام دولي للجريمة: يتمثّل في انتشار تجارة الموادّ المخدّرة وفي عمليات تدمير البيئة وعدم القدرة على السيطرة على انتقال السلاح على أيدي حركات إرهابية، وبين بعض النظم التي تستخدم ذلك في إحراز نفوذ أو مكانة إقليمية أو دعم بعض الحركات الموالية لها، في دول أخرى مجاورة!

وقد تزايدت حدّةُ هذه الظواهر مع انهيار النظام الدولي ثنائي القطبية وبدء

عمليات تشكُّل نظام دولي جديد غير محدّد الملامح والقسمات حتى هذه اللحظة التاريخية، وفي ظلّ انتشار ظواهر السيولة في العلاقات الدولية، ناهيك عن موجات من العنف السياسي والعرقي والديني والقومي. ومن ناحية أخرى تفاقم «إشكالية المعنى» في العلاقات الدولية وفي النظام الدولي الذي يتشكّل الآن، وموجات العنف وأنماطه المتعدّدة.

في ظلّ هذه البيئة المتغيِّرة بالعنف والانفجارات، وفي ظلّ تأثّر النظم السياسية والاجتماعية والدينية بما يحدث في إقليمها وعالمها، فإن البيئة الدولية والإقليمية تمثّل - هنا - عاملاً مساعداً ومنشِّطاً للصراعات الداخلية في بعض الأحيان وعاملاً رئيساً في أحيان كثيرة.

وهذا العامل المساعد ينشط في عدة دوائر يمكن رصدها تحليلياً، على النحو التالي:

أ) في مجال الهويّات القومية والمحلية: لأن تحوّلات النظام الدولي في نطاق النظام الإعلامي، وثقل الدور الذي تلعبه في مجال القيم الغربية عبر رسائلها - وأيضاً عبر السلع الاستهلاكية والتقنيّات - إلى إحداث اختلال في الدور - والوظائف - الذي تلعبه النظم الثقافية والاجتماعية المحلّية، وتؤدّي إلى خلق حالة تصارع بين هذه القيم الغربية والقيم المحلّية التي تفقد بالتدريج قدرتها على أداء وظائفها وإشباع الحاجة إلى التوازن الإنساني والاجتماعي في هذه المجتمعات.

ومع شيوع نظام وقيم الاستهلاك على النمط الغربي المصاحب لنظام الباب المفتوح - الذي سمِّي بنظام الانفتاح - وتدفّق السلع الغربية والقيم والثقافات إلى السوق المصري، أدّى إلى إحداث جروح في القيم والهويّة القومية، وذلك في ظلّ عدم قدرة الفرد أو الفئات الاجتماعية الأكثر بؤساً في مصر على التوازن، وتعسّر تكيفها وقدرتها على مواكبة هذه التحولات السريعة، الأمر الذي دفعها نحو الاعتصام بالهويّة الدينية والإحالة إليها، سواءً في تبرير الدوافع والسلوك الاجتماعي، أم كنظام معياري لتقويم كل الأمور التي تعرض للفرد أو الجماعة أو الفئة الاجتماعية في حياتها، أو تحديد رؤيتها لما يحدث في مجتمعها أو عالمها. ودفع هذا العامل المنشِّط - في تفاعلاته مع العوامل الداخلية - إلى الانسحاب من الانتماء للهوية القومية المصرية إلى الهوية الدينية، وتنشيط الأساطير المرتبطة بالهويات الدينية أو الفرعية الأخرى - العائلة والمنطقة أو الاثنية - وهذا التنازع حول الهويات وتصارعها يميل الى التفجّر في ظلّ غياب نظام اجتماعي-سياسي قادر على استيعاب التناقضات والقوى الاجتماعية والمطالبات، وذلك داخل مؤسّساته وهياكله بما يسمح بإعادة التوازن بين التجمّع المدني والدولة، والقدرة

على حلٍّ صراعات المصالح في إطار سلمي بين النخبة الحاكمة والفئات الأخرى المحكومة، وخاصة القوى الأكثر فقراً وعسراً في ذيل الهرم الاجتماعي.

ب) التحوّلات البنائية والسريعة في النظام الدولي - والاقليمي - في الحقبتين المنصرمتين كانت أشد وطأة في معدّلات التغيّر في القيم والإيديولوجيات؛ بل في نظم الأفكار السائدة في عالمنا، وفي نوعية المشكلات والأزمات التي مسَّت المصير البشري، فضلاً عن الثورات التكنولوجية والمعلوماتية في انعكاساتهما على النظم الاجتماعية في الشمال. وهذه المتغيّرات غير المسبوقة، صاحبتها أشكال من العنف والعنصرية ، واللامبالاة بالمشاكل المتعلّقة بالديكتاتورية، وبالبؤس الإنساني في الجنوب - ومصر في قلبه - وردود الفعل على هذا الانهمار الذي يهطل بالمتغيّرات النوعية وغير المألوفة، عادة ما تأخذ سماتها النوعية الخاصّة من الثقافة المحلية أو القومية في الجنوب، ومن هنا يمكن أن نعتبر انعكاس هذا الإيقاع السريع في الحالة المصرية، بسريان حالة من عنف الإيقاع السريع - إذا جاز التعبير - تساعد على تنشيط ردود أفعال «نكوصية» تسعى إلى التماسك الذاتي والجماعي إزاء هذه التحوّلات الهيكلية في عالمنا، ومحاولة للتمسّك بالجذور الضائعة، أو التي يتمّ اجتثاثها إزاء نفاذية النموذج الغربي وأنماطه الحياتية والقيمية والثقافية في الحياة اليومية المصرية، خاصّة في ظلّ شيوع إحساس جماعي بأن مصيرهم وحياتهم ومستقبلهم وغذاءهم اليومي مرتبط بأحداث وقرارات تصدر في مراكز النظام الغربي، وهو ما خلق حالة نفسية من انعدام الأمان والسكينة. وهذا الشعور بغياب الطمأنينة على المصير والمستقبل، في ظل عالم سريع التَّغيُّر يؤثر في حياتهم ويؤدّي - غالباً - إلى تنشيط المواريث والآليات الدفاعية الدينية. ومن هنا يكمن دور مساعد ومهمّ - ويزداد أهمّية - في تنشيط عمليات الاندماج بين المواطن المصري ونظامه ومعتقده الديني، على الجانبين الإسلامي والمسيحي.

جـ) إن بيئة العنف الدولية والإقليمية ومداراتها، عادة ما تؤدّي إلى تغذية الخيال الجماعي، وتثيره وتحرّضه من خلال الأخبار والمعلومات والأحاسيس المدركة عبر وسائل الاتّصال المرئية والمسموعة والمقروءة؛ فالعنف ليس محض أفعال مادية - تنطوي على رسائل سياسية واجتماعية وثقافية مهمّشة، وتستهدف التعبير عن نفسها، ولها قوّة سيطرة ونفاذ - وإنما قبل ذلك وبعده مدركات ومشاعر غامرة وجامحة، فإذا كان هناك عنف دولي وإقليمي، فغالباً ما تنتقل أجواؤه إلى الداخل، وهناك أشكال من هجرة العنف كوسيلة للتغيير والتعبير عن الذات الجماعية أو الفرعية، تأتي عبر وجود أشكال من الاتّصال والخطوط التنظيمية في إطار جماعات سياسية متعدّدة الانتماءات، والإيديولوجيات في

المنطقة كحركات الإسلام السياسي الراديكالية، والتنظيم الدولي لـ «الإخوان المسلمين»، أو اتّصال بين الحركات الراديكالية العربية المناهضة، مع نظائرها المصرية، وهذا الاحتكاك يؤدّي إلى التنسيق ونقل الخبرات والتدريب، والدعم والمساندة – وهذا ما يؤدّي غالباً – إلى تنشيط العنف السياسي، الذي يجد عوامله الأساسية في بيئة محلّية ملائمة، ودوائر للمساندة والتعبئة والمشاركة.

د) إن سيادة ثورة أنساق حقوق الإنسان وسقوط الإيديولوجيات الشمولية والقيم المرتبطة بها، هي تتويج لهذا التيّار العالمي الذي يسري في عالمنا منذ عقدين، والذي جعل بعض الجماعات، ما يسمّى بالأقلّيات المضطهدة تجد لأصواتها دعماً في عواصم الشمال، سواءً على المستوى الرسمي وصنّاع القرار، أم مؤسسات المجتمع المدني الغربي وجمعياته الطوعية. وهذا دفع كل الجماعات أوالفئات العرقية والدينية إلى التعبير عن احتجاجاتها ومطالبها إزاء الحيف والشعور بانعدام المساواة، لأن ذلك سيجد صدى له في الشمال. ليس هذا فحسب، بل إن الصدى ورجعه لن يكون مجرّد النشر، والإعلام والتعبئة الإعلامية ضد أشكال التمييز التي تتمّ الشكاية منه فقط، وإنما رجع الصدى من الشمال إلى مصر والجنوب، سوف يتمثّل في قرارات تمسّ الغذاء والقروض، والأمن، إلخ...

وعلى الرغم من أهميّة الوزن الجديد لهذا المتغيّر، فإنه – غالباً – ما يساهم في تزكية العوامل المحلية للصراع ذي الأقنعة الدينية، وينقله من المجال الاجتماعي إلى المجال الديني ومدركاته وسلوكه؛ إذ إن الأغلبية – المسلمة في الحالة المصرية – غالباً ما تحيل النزاع إلى صراع بين «الصليبية العالمية»، و«أوكار الشر» و«الشياطين» في أوروبا وأميركا، وهو ما يؤدّي إلى طمس الأسباب والعوامل الحقيقية للصراع والأزمة ويحيلها إلى صراعات عالمية حول الأديان، وغالباً ما يتمّ استدعاء مقولات التبشير والتنصير ودور مجلس الكنائسي العالمي، ودوره في دعم الاستعمار الغربي، إلخ، أو دور الكنائس الغربية التخريبي. وينتقل النزاع إلى مستويات عُليا فيشمل الهوية القومية ومدى الولاء القومي للأقلّية. ومثل هذه المسارات الخطرة أكّدتها المتابعة الدقيقة لملفّ «الفتنة» وتداعياتها في مصر خلال العقود الأخيرة. ولا شك في أن ذلك يؤكّد ظاهرة التشابك بين العوامل والمتغيّرات والطابع التوليدي لها؛ بمعنى أن متغيّراً ما يؤدّي إلى ميلاد متغيّر آخر أو التشابك معه، بحيث لا نستطيع القبول بالتفسيرات المبسّطة التي يحاول بعض الكتّاب والباحثين أن يحيلونا إليها!

هـ) إن المنشّطات الإقليمية للعنف والنزاعات الدينية لا تقتصر – فقط – على فرضية تبادل الخبرات بين المنظّمات الإسلامية السياسية الراديكالية، ولا الخطوط

التنظيمية، ولا الدعم المتبادل سياسياً وإعلامياً ومالياً. فتلك أمور بدهية في العمل السياسي والتنظيمي ولا يحتاج الأمر فيها في بعض الأحيان إلى وثائق وإثبات بالمفهوم القضائي أو الأمني. ولكن أخطر ما في هذه العوامل المنشّطة للعنف الداخلي في مصر، والقادمة من النظام الإقليمي، هو ما جاء بعد صعود سلطة النفط وثورة عوائده المالية عشية حرب أكتوبر ١٩٧٣، والذي أدّى إلى اختلال في المكانات الإقليمية في هيكل القوّة الإقليمية، إذ برز دور دول عديدة في منطقة الخليج، وصعود سلطة الإسلام النفطي - إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير الذي نحته فؤاد زكريا، وعمّقه جابر عصفور - الذي لعب دوراً كبيراً، ومباشراً في التأثير على بعض اتّجاهات التفكير الإسلامي الرسمي في مصر؛ بل وعلى الوعي الديني في مصر، وذلك عبر مسارات عدّة، وآليات خاصّة، تمثّلت في ما يلي:

أولاً: إن سلطة النفط وإسلام النفط، هما تعبيران عن التحالف السياسي-العشائري- والقبلي الذي يحكم ويشكّل قلب بناء الشرعية السياسية في إقليم النفط. ففي مقابل دعم النظم العائلية والقبائلية- دينياً وسياسياً-، والتغاضي عن أشكال الخروج عن الشريعة والدين والشرعية السياسية، ترك للمؤسّسة الدينية-النفطية أن تمارس نفوذها وسلطتها في تحديد الوعي الديني ومفهوم الشريعة والحلال والحرام في الإسلام، وفي تسييد مذهب فقهي يعاد إنتاجه في فهم الإسلام والعقيدة والشريعة، كالوهابي والأباظي والحنبلي، إلخ، دونما مراجعة أو حتىٰ إعادة تفسير يتّفق مع متغيّرات الأزمان والمجتمعات لهذه المذاهب الفقهية، التي يُخيَّل للمرء أنها أصبحت هي الدين الإسلامي، وهو أمر يتنافى مع الإسلام العقيدي والشريعي. وقد كانت أهمّ أمنيات سلطات الإسلام النفطي - أن تسيطر على العقل والمؤسّسات الإسلامية الرسمية، واللارسمية في مصر تحديداً، ثم في عموم الأقطار العربية والإسلامية، وقد واتتها اللحظة التاريخية من خلال التكاثر المالي الضخم في أعقاب حرب أكتوبر، والدم «المصري - السوري» المراق من أجل صعود سلطات النفط والإسلام النفطي. وقد تمّت عملية الاختراق من خلال أشكال وعناصر عدة، تمثّل قوام نظام السيطرة والنفاذية السلفية على العقل والمؤسّسات الدينية، يمكن تحديدها بما يلي:

١ . اختيار الجماعة الدينية الأكاديمية، التي تتقدّم لنظام الإعارة أو التعيين في الجامعات السعودية، ولجماعة الوعّاظ. وهنا يتمّ الاختيار: سواءً من الجماعة الدينية الوهابية الحاكمة في مجالها أم من خلال الجامعات السعودية، فإن ثمّة طلباً على نوعية معيّنة من المتخصّصين في العلوم الدينية، وذلك لتقويم وإنتاج وإعادة إنتاج مادة دينية محدّدة، تخضع لنظام الإنتاج الفقهي والتفسيري والمفاهيمي

السائد، ولا يجوز الخروج عليه. ومن يتمّ اختيارهم، ومن قبلوا هم جزء من هذا النظام الإنتاجي للفقه السائد والمسيطر، ويتوقّف استمرار التعاقد معهم على الاندراج في هذا السياق، وذلك كفاعلين فرعيين في النظام. وهنا يتحقّق لتحالف العائلة ورجال الدين مصالحهم، الطرف الأول بضمان صوت المؤسّسة الدينية الرسمية بعدم معارضة سياسات وسلوك العائلة، أو فحص شرعيّتها في ضوء موازين الشريعة، وللطرف الثاني في التحالف ضمان نفاذية نظامهم الفقهي والتفسيري حول العقائد، وقواعد الشرع، إلى قلب نظام الإنتاج الفقهي والتفسيري الأزهري وغيره في بلدان عربيّة أخرى، فيكتسب شرعية المؤسّسة الأصولية «السنيّة» العتيدة في عالم الإسلام السنّي. وهكذا ارتبطت هجرة علماء الأصول والوعّاظ المصريين إلى إقليم النفط، بالانخراط في نظام الإنتاج التفسيري والفقهي السائد. ولم يقتصر هذا الشرط الواضح فقط وإنما سرى على بقية الجماعة الأكاديمية الدنيوية التي تدرس العلوم الدينية - «العلمانية» - كالاجتماع والعلوم السياسية والإدارية، إلخ؛ إذ بمجرّد انخراطهم في العمل يطلب منهم تدريس مناهج التعليم في ضوء الشريعة الإسلامية، وموقف الإسلام منها، وهذا يؤدّي إلى إنتاج موادّ تدريسية موشّاة بعناصر أصولية من الأصولية الحنبلية، أو من لفّ لفّها، سواء أكانت لها علاقة بها أم تفتقر إليها. المهمّ هنا هو انخراط العقل والوعي العلمي للجماعة العلمية المُعارة في إطار نظام فقهي صارم، يحدّد - سلفاً - من منظور مصالح الجماعات الأصولية الحنبلية وتفسيرات ومفاهيم وإدراكات تمثّل سلطة تفسيرية ومعيارية تحدد ما هو الجائز وما هو المحظور!

٢ . إن بعض تيّارات الهجرة المصرية إلى النفط يعاد تشكيل وعيها ومفاهيمها الدينية ذات التقاليد الوسطية (والمتزنة)، والمتسامحة، نحو نمط من الأصولية الحنبلية الصارمة التي تركّز على الطقوس الدينية ونظام الزيّ والطعام والشراب والنقاب والأدعية، إلخ. ويشكّل الاندماج في هذا النظام ضماناً للاستمرارية في الإعارة - وهو نموذج سائد مع اختلافات من بلد لآخر في الخليج - وعدم الرجوع إلى العوز وأحزمة البؤس المصري.

٣. إن الأصولية الحنبلية-الوهابية، أو الأباظية، وغيرها من سلطات (الإسلام-النفطي) أصبحت لها اليد العليا في فرض قائمة أعمال واهتمامات الأصوليات العربية والإسلامية الأخرى، وفي قلبها الأصولية السنية الأزهرية، من خلال الطلب على نمط معين من الكتابات - في كتب أو مقالات - أو خطاب إسلامي محدّد، سواء بالعمل فيها، أو الإشتراك في مؤتمراتها العديدة، أو في الكتابة في جرائدها ومجلاّتها، أو في نشر كتب معيّنة، أو في طلب فتاوى معيّنة

لتبرير وتسويغ بعض سياسات وسلوك العائلات الحاكمة في السعودية والخليج، وآخرها أزمة الخليج، أو في الفتوى التي أصدرها الشيخ ابن باز في السنوات الأخيرة لتبرير الصلح وتطبيع العلاقات مع إسرائيل، أو في منح بعض الجوائز المالية الضخمة. وهذا النظام فرض جدول أعمال الجماعات الأصولية الأكاديمية والوعظية في مصر.

٤. وقد فرض الخطاب الأصولي (الحنبلي-الوهابي) جملة قضايا على الأصولية السنّية في مصر، منها: علاقة المسلمين بغير المسلمين، وحدود العلاقة بينهم على أساس نموذج أهل الذمّة حول طقوس التعامل معهم وأمور غريبة عن صحيح الإسلام، كالطعام والشراب وهل لهم المواطنة أم لا؟ وهل لهم الولاية؟ وهل تصحّ شهادتهم من عدمها أمام القضاء؟ وكل مفردات وعناصر النموذج الذمّي بمغالاة شديدة؛ بل وصل الأمر إلى مسألة الجندية وهل يجوز الاستعانة بهم في القتال مع الأعداء. وارتبط بأولويات جدول الأعمال الحنبلي-الوهابي - ومن لفّ لفّه في الخليج - إلى الحديث عن الصراعات في عالمنا المتغيّر وفق التقسيمات الدينية: مسلمين، صليبيين، يهود شيوعيين... كما كان الأمر شائعاً في إنتاج هذه التصورات منذ عقود عديدة سلفت، إلخ.

وهي أمور مستمدّة من موارد دينية سلفية محضة، وتخدم - تاريخياً - على سياسة العائلة السعودية الحاكمة ونظائرها في الخليج. في حين أن هذه العائلة تعيش في حالة تحالف وتبعية كاملة لهذه «الصليبيات الغربية»! بتعبيرات الأصولية-الوهابية المتحالفة مع هذه العائلة.

ومثل هذه الاهتمامات فرضت نفسها على عناصر عديدة وغالبة في مصر. ومن هنا دور هذا العامل الإقليمي البارز على عملية إنتاج الفتنة الطائفية في مصر منذ عقد السبعينات حتى الآن وذلك كعامل غير مباشر ومنشّط للأجواء المنتجة للفتنة.

٥. قيام بعض الدول والمؤسّسات النفطية بنشر نمط معيّن من الكتب التراثية - السلفية - حول ابن تيمية وغيره من فقهاء الأصولية-الحنبلية والوهابية، والتبرّع بها في مصر أو بيعها بثمن ضئيل. وهذه السياسة مهمّة، لأنها تضع نظام مرجعياً متاحاً لمن يريد معرفة أصول الدين والعقيدة والشريعة من موارد سلفية محضة أنتجت في مرحلة تاريخية معينة واستجابة لمشكلات نوعية تختلف عن الواقع الموضوعي الراهن. وهذا يؤدّي إلى تشكيل عقل ووعي المسلم المصري وتغذية مخيلته بنمط تفسيري - وفقهي يخالف مواريثه الفقهية والتفسيرية الحنفية. ومما ساعد على ذلك، أزمة مصداقية الجماعة الأزهرية الأصولية والتشكيك الدائم في

شرعيتها خلال العقود الأخيرة وهو ما شكّل خطاب منظّري الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر.

ولا تقتصر سياسة بعض الدول النفطية في هذا المضمار على ما سبق، وإنما بمحاولة دعم عناصرها من خلال الترويج لها في مصر، ككتاب أو وعّاظ أو مقرئي قرآن، ومن خلال الدعم المالي لإنتاجهم، وتوزيعه مجاناً، أو مقابل ثمن متواضع، وذلك كجزء من سياسة النفاذية إلى قلب المؤسّسة الدينية وعقل ووعي المصريين المسلمين.

ألا يشكّل هذا النظام عاملاً منشّطاً «للفتنة الطائفية» من خلال التركيز على أولويات تقع خارج اهتمامات ومشاكل مصر، وأزماتها؟ والتركيز على الانقسامات الدينية وتمايزاتها وترسيخها في العقل والوعي الجمعي الإسلامي في مصر، وعلى أن الرابطة الدينية أهمّ وأولى من الرابطة القومية، وهي أمور ضدّ مفاهيم المواطنة والمساواة، والوحدة القومية المصرية...

و) وثمّة عامل إقليمي آخر يستمدّ من التجربة المارونية-السياسية وهو يمثل إطاراً مرجعياً لبعض عناصر المصريين الأقباط، ويثير إعجابهم بعلاقته بالدولة والكنيسة والفرد المسيحي، وهي تجربة أثارت بعض الأساطير القديمة حول الأقباط ووضعهم، ومصر والمسلمين القادمين من خارج البلاد، وهي أمور وصفناها بالأساطير على الرغم من دورها في المخيّلة الجماعية والإدراكات النفسية لأقسام من الأقباط المصريين، وتغذي محرّضات «الفتنة» وتحويل الصراعات الاجتماعية إلى المجال الديني.

٢. الدولة والفتنة

هل لتكوين الدولة المصرية علاقة بإنتاج العنف ذي الوجوه الدينية؟ وإذا كانت هناك علاقة ما، هل لها جذر في التاريخ القومي المصري أم أن هناك متغيّرات حديثة ومعاصرة وراء المشهد المصري العنيف بكل أجوائه وعناصره؟

إن من الصعوبة بمكان، في مثل هذه الإطلالة المحلّقة بنظرة طائر على عالم الفتنة الدينية وصورها، أن نرصد كل جوانب الموروث التاريخي الدولتي المنتج «للفتن الطائفية»، ولكن يمكن للمحلّل السياسي-الثقافي، أن يبلور الاتّجاهات الأساسية للإرث التاريخي لعلاقة الدولة بالمسائل الدينية في مصر وبالتحديد في التاريخ المعاصر. ويمكننا رصد ذلك على النحو التالي:

أ) تاريخياً: كان الإسلام هو عقيدة الدولة المصرية منذ دخول مصر وفتحها،

وترتّب على كونه دين الدولة في بعض المراحل التاريخية فرضه لنظم عدّة ومؤسّسات اجتماعية وقواعد قانونية، وكلّها مستمَدّة من النموذج التاريخي لأهل الذّمة، وهو إطار يتّسم في بنائه الداخلي بالتمايز على أساس ديني، وعلى ربط فكرة علاقة الفرد والجماعة على أساس المعيار الديني، وهو ما قد يصطدم في التاريخ الحديث والمعاصر بفكرة حقوق المواطنة التي ترتبط بمسألة الدولة الحديثة والمراكز والحقوق القانونية المترتبة عليها، سواء في علاقة الدولة بالفرد، أم بمراكز الأفراد إزاء بعضها بعضاً، وتجاه الدولة. وهي فكرة تتأسّس على الفصل بين الدين والدولة، التي هي الأساس الفلسفي والدستوري للدولة الحديثة. ولا شكّ في أن الفكرة الحديثة هي الإطار المرجعي لدى المصريين الأقباط في مسألة المشاركة والاندماج في الحياة السياسية المصرية، ومثالها التاريخي: المرحلة شبه الليبيرالية في مصر، التي تميّزت بكثافة ودينامية التحرّك القبطي في الحركة الوطنية والسياسية المصرية، لاسيما حول حزب «الوفد» المصري، أو «الحركة الماركسية المصرية» بفصائلها المتعدّدة. ومن هنا يثور - دوماً - الخلاف، وتتكاثر الشكوك والهواجس المصرية-القبطية إزاء دعوة تطبيق الشريعة الإسلامية على أساس أن مسألة «أسلمة القوانين»، أو «الأنظمة»، والمؤسّسات، سوف يؤدّي حتماً إلى الرجوع إلى مرجعية أهل الذمّة بكل دلالاتها، وقواعدها وإيحاءاتها، وإحالاتها التاريخية إلى مراحل تاريخية لحق فيها الحيف، واللامساواة والظلم بالمصريين الأقباط - وهو للأمانة أيضاً، شمل فئات اجتماعية مستضعفة من فقراء المسلمين. ولا شكّ أن المخيال الجماعي لدى أية فئة اجتماعية أو دينية أو قومية، عادة ما يختزن في قلبه كل اللحظات التاريخية، للاضطهاد والضعف والظلم والاستبداد السياسي سواء على أساس ديني أم قومي أم طبقي. وغالباً ما يتمّ توارث آلية لإعادة إنتاجه في الذاكرة الجمعية والوعي المصاحب لها والاضطهاد الذي يتّسم بالطابع الديني أو العنصري، ولهذا - عادةً - ما تمتلىء الذاكرة بأشكال التمييز وحكاياتها وطقوسها.

وفي سياق هذه العملية من إعادة التشكيل المستمرّ للمخيّلة الجمعية، عادةً ما يضاف إليها تفصيلات وحكايات وتحويل، وإضافات إلى كل عمليات الاضطهاد؛ بل ويتمّ تضخيم كل عناصر ورموز وأشخاص مقاومة هذه الأشكال التمييزية، واعتبارهم أبطالاً للجماعة ورموزها التاريخيين، وتحوّلهم من المجال التاريخي الموضوعي إلى المجال الديني، ثم إلى المجال الأسطوري، حيث ترتفع هذه الشخصيات المدنية أو الإكليركية إلى مجال مفارق للواقع والتاريخ، وتكتسب احتراماً وقداسة وعلواً في الوعي الجمعي للفئة او الجماعة الدينية المضطهدة - لاحظ، مثلاً، مكانة المفكّر سيّد قطب في إطار الحركة الإسلامية الجهادية على

اختلافها كمرجع ومصدر ايديولوجي- وخاصة في حالة الاستشهاد من أجل الفكرة أو الإيمان الديني.

إن استمرارية إنتاج الذاكرة والمخيال الجماعي لإرثها التاريخي-النفسي ليس سوى شكل آخر من الأشكال الدفاعية لتماسك الذات الجماعية وهويتها إزاء الآخر في الداخل أو الخارج، وإزاء الدولة التي تكون - غادةً - مفارقة في بناها ومؤسّساتها لهذه الجماعة أو تلك، خاصّة إذا كانت هذه الدولة لا زالت تحمل في تاريخها وسياساتها وآليات عملها بعض الأشكال التمييزية، أو إذا كانت لا زالت تستند في مرجعياتها الى أساس ديني أو قومي، على نحو ما هو مشاهد في النظم السياسية السائدة في مجتمعات متعدّدة الأديان والأعراق والقوميات في العالم الثالث، ولاسيما في منطقة الشرق الأوسط أو غرب آسيا، إلخ. وثمّة وظيفة أخرى لنظام وآليات إعادة إنتاج الذاكرة والوعي، والمخيال الجماعي، وهي التبرير التاريخي لنظام التمييز أو الاضطهاد أو الظلم السياسي-الاجتماعي أو البيروقراطي تجاه الذات الفردية والجماعية، وأداة للتحديد إزاء الآخر، كما أشرنا سلفاً، ويمثّل أيضاً نظاماً للبرهنة، والمحاجّات السياسية في إثارة الصراع السياسي الداخلي، تم استحضاره حديثاً في إطار النظام العالمي، ودوائره التي أصبحت تعتبر الاضطهادات الدينية والقومية والسياسية شأناً عالمياً، ويقف الضمير الإنساني ضدّها بكل حزم وترتبط به ايضاً سياسات الشمال تجاه الجنوب.

ب) إن الدولة المصرية القومية بعد نظام يوليو ١٩٥٢، ظلّت تعتبر أن ثمّة نطاقات محدودة للمصريين الأقباط عند قمّة الهرم السياسي السلطوي والإداري وهي نطاقات لا تتأسّس على معايير الكفاءة السياسية أو المهنية، وإنما على أساس الانتقاء المحسوب، وبحيث لا يتجاوز ما يسمّى بوزارات السيادة أو الأمور السيادية، وعلى الرغم من خروج الصفوة السياسية الحاكمة احياناً عن هذا المجال، والاستعانة ببعض «التكنوقراط» من المصريين الأقباط إلا أنه لا يزال أمراً مرتبطاً بمعايير انتقاء الصفوة، لعناصر في الغالب لا تمثّل الكفاءات والمواهب القبطية الحقيقية. وبالمناسبة فالكفاءات القبطية كانت - تاريخياً - في دوائر اليسار واليمين الليبيرالي، وكان تعرّضها للاضطهاد السياسي أو البيروقراطي جزءاً من سياسة عامّة تضطهد المواهب المصرية بعامّة، ممّن يختلفون سياسياً مع نظم وقيادات الحكم المصري منذ يوليو ١٩٥٢، وحتى الآن. إن نظام «الانتقاء والاختيار» من الأقباط المصريين، كان يتمّ على أساس الفرز السياسي-الاجتماعي. ففي الغالب ما تكون العناصر المختارة من ذات المورد الاجتماعي أو المحتد الطبقي، وهؤلاء ينتمون إلى ذات الفئات الاجتماعية الموازية للصفوة السياسية الحاكمة والفئات

المحيطة بها، أو لكونهم لاعبين ووسطاء موضع ثقة الحكم وأجهزته، ومن ثم يشعر المصري القبطي انه خاضع للتمييز والتحيّز السياسي على معيارين: ديني، يحجبه - سياسياً - عن تولّي وظائف معيّنة بدعوى أنها سيادية مخصّصة للمسلمين المصريين، وأخرى أيديولوجية-اجتماعية بدعوى انتمائه الاجتماعي-السياسي المغاير لانتماءات وسياسات الصفوة الحاكمة الاستراتيجية اجتماعياً وإيديولوجياً، وهو تمييز يخضع له المصريون جميعاً بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية. إن الدولة هنا، وعندما نحاول تحليل ما وراء خطابها السياسي، والمسكوت عنه في الحوار حول «الفتنة الطائفية» دوماً، هي أحد الفاعلين في إنتاج بواعث الفتنة وذلك من خلال التنكّر لوثائقها، ولدعاوى التحديث أو النهضة، والخطابات السياسية للدولة المصرية - منذ يوليو ١٩٥٢ وحتى الآن - ليست سوى نسق من القيم المعلنة للاستهلاك الداخلي، وللتقنيع الإيديولوجي عن واقع من الاختلال والتناقضات البنائية بين نصوص ووثائق دستورية، وقيم ترفع من لواء المساواة وقاعدة القانون والشرعية الدستورية ومرجعيات وقيم مضمرة تؤصّل التّحيُّز واللامساواة، والاضطهاد في «البنيات» التي تتحرّك وراء «البنيات» - بتعبير الألسني والروائي الإيطالي إمبرتو إيكو - فسوف نكتشف أن الدولة بتكريسها للامساواة تغدو دولة القلّة المسيطرة باسم التحديث والتقدم والمدنية، وهي عوامل هيكلية تتأسس عليها الأزمات القومية المصرية، ومنها العنف ذو الاقنعة الدينية.

ج) إن الخطاب السياسي المسيطر - وبعض حواشيه الحزبية المعارضة - غني بمفرداته الديمقراطية والتعددية وبالحريات والتطور السياسي السلمي والمشاركة السياسية وحريات التعبير، إلخ. ولكن الواقع الموضوعي يطرح خطاب الحقيقة السياسية-المجتمعية الثقافية. إن خطاب الواقع- الخطاب الآخر في النظام الاجتماعي بكل تعددياته بل وتناقضاته، يكشف عن أن ثمّة أزمة حادّة واحتقاناً سياسياً يطرحه خطاب العنف وخطاب الفتنة.

والخطاب اللاديمقراطي في أحزاب وصحف المعارضة - وليس الحكومية فقط - وهي خطابات نوعية صادرة من موارد مناهضة للديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية في ثقافة المجتمع السياسي، وذلك بالإضافة للنظام والمؤسسات السياسية التي تسيطر عليها صفوة نشأت في إطار تعبوي. وفي ظلّ هذه البيئة السياسية-الاجتماعية- الثقافية التي حرّكتها بقايا الفرعونية السياسية - بتعبير جمال حمدان - والاستبداد السلطوي، لا تجد الصراعات والمنافسات السياسية-الاجتماعية والثقافية قنوات للتعبير عن تناقضاتها حول المصالح والقيم والرؤى والمشاريع المجتمعية.

إن الدولة هي ساحة التعبير عن هذه الصراعات، وتوازناتها، وفي الوقت ذاته هي المجال الذي يتمّ فيه حلّ هذه التناقضات سلمياً عبر مؤسّساتها وسياساتها وآليات عملها. وعندما تتحوّل هذه الدولة ومؤسّساتها وسياساتها إلى مجرّد إنتاج وإعادة إنتاج المصالح السياسية-الاجتماعية للصفوة والقوى المحيطة بها، فإن السلطة السياسية هنا تغدو أداة لتحقيق المغانم والتكاثر الثروي للصفوة الحاكمة، ولا تغدو أداة لتحقيق صالح المجموع الاجتماعي-السياسي. إن الدولة - على هذا النمط - ومؤسّسات على هذه الشاكلة يغشاها الوهن البنائي، ويبدأ الفساد الهيكلي يدبُّ في أوصالها، وتتفرّغ كل درجات السلم الإداري لعمليات خرق القانون عبر آلية الرشوة-النهب.

وفي بيئة الفساد، تبدأ القوى الحيّة في المجتمع في فقدان أية آمال للإصلاح السياسي-الاجتماعي وفي إمكانات التغيير عبر آلية الدولة التي تتهاوى شرعيتها لتحكُّم الصفوة عبر آلية حكم «القوة-والسيطرة»، أو إلى ولاية المتغلّب - وفقاً للتعبير السائد في فقه الجمهور السنّي - وهنا تبدأ إيديولوجيات المفاصلة - الهجرة وتنويعاتها الإيديولوجية-الدينية في العمل، وفي المستوى ذاته، كانت الدولة تبدأ مشروع هجرتها الكبير من المجتمع المدني لتستقرّ عند مفهوم الدولة الحارسة، دولة الأمن والإعلام والجيش، وهو مشروع استمدّت شرعيته من مصادر أجنبية من أجل إعادة إنتاج ذاتها - كصفوة ودولة - في اطار الشروط الأميركية-الغربية، ومؤسّسات التمويل الرأسمالية، لمواجهة إرث الديون الخارجية الباهظة ولإعادة جدولتها والاستدانة مجدّداً.

إن مشروع انسحاب الدولة وعودتها إلى الوظائف التقليدية للدولة الحارسة، يتمّ في ظلّ عدم توافر الشروط الموضوعية لها، وفي ظلّ استمرارية غياب دولة القانون، ونشوء آليات وقواعد ووظائف نظام الفساد، والفوضى في المجتمع، وهي بيئة مولّدة للعنف بصوره كافّة، وأشكاله الجنائية والسياسية، بل واللغوية أيضاً.

إن ميلاد ثقافة للعنف الإجرامي والسياسي، والديني، هي نتيجة موضوعية لغياب حاكمية القانون، وقواعده على المخاطبين كافّة بأحكامه أيّاً كانت مواقعهم. وإذا كانت المكانة الاجتماعية والسياسية - في مصر ودول عربية عديدة - تلعب دوراً محورياً في الحياة الاجتماعية كنظام وتؤدّي وظائف مضادّة للبناءات، والقواعد القانونية، فإن مثل هذا النظام يولّد بدوره أدواراً للأعراف والمكانات والعقائد والجماعات الدينية التي تنشئ بدورها مكانات جديدة موازية، حتى ولو كانت جزئيةأو قطاعية في إطار مكاني أو اجتماعي معيّن.

إن هجرة الدولة ورحيلها من التجمُّع المدني لتستقرّ في إطار الوظائف التقليدية المعروفة لها في التاريخ الدستوري والسياسي الغربي، تتمّ في ظلّ غياب لقوى وقواعد منظّمة للسوق السياسي-الاقتصادي والثقافي، وفاعليه، وفي إطار تراكم (مادّي-ثقافي) يسوِّغ له، وطبقة رأسمالية حديثة، الأمر الذي يخلق حالة من العشوائية وعدم التجانس الاجتماعي، والاختلال في البنى الاقتصادية-السياسية، ومن ثم يؤثِّر على التوازنات الاجتماعية الدقيقة في أمة «معسورة» كمصر، ويؤدّي إلى خلق نظم لتوليد العنف الدولتي تجاه التجمع المدني، ومقاومات عنيفة منه تجاه الدولة ورموزها، إلخ. إن مرحلة الانتقال من نموذج رأسمالية الدولة الوطنية، أو دولة القطاع العام الاشتراكي - بالتعبير الناصري - إلى دولة الانفتاح «الساداتية»، ثم إلى دولة «الخصخصة»، والتخصيصيّة يتمّ في سياقات سريعة، وفي مدى زمني قصير، وهو ما يؤدّي إلى اهتزازات في منظومات القيم المجتمعية - الرئيسة والفرعية - وما يعكسه ذلك من اختلالات على المستويين: الجماعي والفردي، والأخطر هو هذه الانتقالات في الإيديولوجية السائدة والقيم السياسية المرتبطة بها على الوعي الجماعي، ناهيك عن الطابع الأسطوري والتزييفي الذي غالباً ما يرتبط بالإيديولوجيات والأساطير الإيديولوجية في مصر، حيث كانت ولا تزال تهدف إلى إخفاء القيم والمصالح الإيديولوجية لصفوة الحكم ومؤيّديها من الفئات الاجتماعية التي كانت تكرّس مصالحها السياسية-الاجتماعية. وكشف التَّغيُّر السريع في الأبنية الإيديولوجية السائدة، الفجوة بين قيمها المعلنة والمضمرة وقيمها الكامنة وراء ظواهرها، وخطابها، وهذا ما أدركته العناصر الواعية، بل والفئات الاجتماعية المختلفة طوال العقود الماضية، وخاصّة في العقدين المنصرمين، لاسيما كوادر الحركة الإسلامية السياسية، أو الكوادر القبطية، وجلّهم من أبناء المؤسّسات الحديثة في المجتمع من خريجي الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة.

إذن، مثَّل هذا التَّغيُّر في العقائد السياسية والأيديولوجية للصفوة السياسية المصرية الحاكمة، عامل من عوامل الاعتلال وعدم القدرة على صياغة بنية ايديولوجية متماسكة، او بنية اسطورية - بالمعنى الإيجابي للمصطلح - سياسية واجتماعية وثقافية جديدة قادرة على استيعاب المتغيرات الجديدة في الدنيا والمجتمع، بنية قادرة على خلق موحّدات في القيم-الأساطير تعيد تركيب سلسلة القيم والأساطير التي انفرطت تحت وطأة التَّغيُّرات السريعة والعنيفة في العقدين الماضيين.

وقد ترتّب على ذلك تنشيط الإيديولوجيات السياسية المرتبطة بالأديان في المجتمع المصري الأرسخ، والأكثر ارتباطاً بالثقافة وبالقيم والإدراكات النفسية

السائدة في الثقافة المحلّية والقومية في ظلّ شيوع عدم اليقين بالثقافة والقيم الحديثة التي تنتهكها الدولة - القومية ونخبتها السياسية القائدة! - ظلّ الأبقى، والأكثر ارتباطاً بالمفهوم السائد للأصالة، والعدالة هي الإيديولوجيات السياسية النابعة من الأديان أو الأكثر اتّصالاً بها.

إن ذلك أدّى - أيضاً - إلى دفع كوادر ومؤسّسات الدين الرسمي إلى الاستفادة من فرصة الذبذبة الإيديولوجية للدولة، والصفوة، في تدعيم مكانتها في المجتمع وفي علاقتها بالدولة. الصفوة التي أصبحت في حاجة شديدة - للأصولية الرسمية - لدعمها في مواجهة الاعتراضات، والتحدّيات القادمة من التجمّع المدني تحت لواء الإيديولوجيات السياسية الدينية ذات الطابع الكفاحي والعنيف. وهي اعتراضات تتعلّق بمسألة شرعية الدولة والصفوة والنظام السياسي، وتجحد شرعية هذا المثلّث على أساس ديني. عندما تضعف الدولة وتطلب الدعم الإيديولوجي، والفكري والسياسي من مؤسّسة أو جماعة مهنية أو سياسية، أو دينية ما، غالباً ما تكون هناك مساومات مرئية أو غير منظورة، يدركها الطرفان، ولكنها تؤدّي إلى الحصول على بعض المصالح السياسية-الاجتماعية. وفي إطار هذه العملية، يصيب الدولة وجهازها المنعي أو القمعي الوهن، فيفتح ذلك مسارات أمام الجهة الداعمة في تكريس سلطتها في المجال المخصّص لها، وتزيد من مساحته على جسد الدولة، وهذا ما حدث - بالتحديد - للمؤسّسات الإسلامية الرسمية الأزهرية، حيث تمّت الاستعانة بهم في «الحوارات» مع الحركة الإسلامية السياسية في السجون، وفي ترويج خطاب مناهض لها في الإعلام المرئي والمسموع والمقروء، وهو ما أدّى إلى مزيد من الرأسمالية والمشروع الخاصّ الحرّ، سعياً وراء الإنجاز والانضباط في السوق الاقتصادي والسياسي، وفتح فرص العمل أمام جيش العاطلين الذين تخرجه الجامعات والمعاهد والمدارس خلال السنوات الماضية. ما علاقة هذا السياق واهتزاز البناء السياسي-البيروقراطي للدولة بالعنف ذي المظاهر الدينية؟

ثمّة علاقة تجد جذورها في أن انماط السيطرة والهيمنة السياسية-الاقتصادية والإيديولوجية القديمة ضعفت، وفتحت المجال للتجمّع المدني للتشكّل عبر جماعات ومؤسّسات فرعية ووسطية تستقطب فئات ومصالح اجتماعية فرعية، وتبلورها تجاه الدولة المتراجعة وتجاه القوى والجماعات الأخرى. وفي الوقت ذاته سمح ذلك للفئات الاجتماعيّة المهمّشة أن تتحرّك في إطار سياق مؤات وملائم من المؤيّدين والداعمين لها تحت ألوية الإيديولوجيات السياسية-الدينية أو التديّن المسيّس. فعملية تشكيل التجمّع المدني - بفئاته الاجتماعية - الثقافية من تحت

السطح، ونظراً لغياب نظام أفكار جامع يستقطب القوى والفئات الاجتماعية-الثقافية والسياسية الرئيسية في التجمّع المدني، ويحاول دمج - أو على الأقلّ جذب - الولاءات والانتماءات الفرعية في النظام الاجتماعي، أدّى ذلك إلى مزيد من تفكّك التجمّع المدني، وبحثه عن هويات ونظم اعتقادية، تبلور هويته، وتطلّعاته، وهو ما شكّل بوتقة لإعادة التشكيك في إسلام-السلطة - بالتعبير السائد في الأدبيّات الإسلاميّة الراديكاليّة - وفي الدولة، وأيضاً في إنتاج البيئة الدينية، وإيقاعاتها عبر الآذان والأحاديث وتلاوة القرآن الكريم، الخ، والاستعانة بالجماعة الأزهرية في الدعم السياسي للصفوة وقياداتها وسياساتها الداخلية والخارجية، واتّساع مساحة الحوار حول الحلال والحرام في الأمور الدنيوية عبر نظام معياري تقليدي، إلخ. وكان من مترتّبات ذلك اتّساع حرّية عناصر من الجماعة الأزهرية في تناول الأمور والعقائد الدينية الأخرى في المجتمع.

إن سيطرة الدولة على الخطاب الديني الرسمي تضعف شيئاً فشيئاً من خلال استمرارية علاقة الدعم مقابل سلطة الخطاب الديني الأصولي الرسمي في الظهور عبر آليات وقدرات الإعلام الرسمي المرئي والمسموع والمقروء، بكل مترتّبات ذلك، الإيديولوجية والقيمية. ولعلّ أبرزها أن الدعم الديني - أو الأسطوري - «للقيم الحديثة»، يؤدّي في الغالب إلى إضعافها في مقابل القيم الدينية والتقليدية، وهو الأمر الذي تثبّته تجارب عدّة، ومنها الحالة المصرية، أو على الأقلّ يكرّس الإزدواجيّة بين الحديث-القديم والديني-المدني، وهي غالباً ما تؤدّي إلى سيطرة القديم-الديني في ظلّ الوهن الذي يدبّ في أوصال الدولة القومية وعقائدها - أو على الأقلّ النمط الدولتي السائد - الذي تتهاوى أساطيرها المدنية وتذوب شرعيّتها الجريحة(*).

وهكذا أدّى ضعف الدولة المصرية البنائي - خارج المؤسّسات المنعية والقمعية، حيث لا زالت قوية - إلى نمو عمليات وتبلور آليات داخلية تساهم في إنماء العنف الاجتماعي ذي الطابع الديني خارجها، وهو ما يظهر الدولة كساحة صراعات بين فئات اجتماعية وثقافية متعدّدة، على الرغم من بروزها الخارجي، وكأنها كتلة موحّدة متجانسة، وفي الوقت ذاته هناك عملية سيطرة كاملة عليها من قبل الصفوة الحاكمة؛ إذ على الرغم من وحدة الأخيرة بحكم وحدة المصالح، إلا أن ثمّة تنافسات، بل وصراعات سياسية على جسد السلطة أو صنع القرار، وهذا ما يحدث في الدول الفقيرة والمتخلّفة كما في مصر أيضاً.

(*) أنظر الفصل الثاني من الكتاب.

د) أدّى نموذج الانفتاح الاقتصادي - في المرحلة «الساداتية» - وانسحاب الدولة إلى خلق ما يمكن تسميته بالأنساق الموازية في التجمّع المدني، وأيضاً إلى خلق أنساق دولتية-حرّة، ممثّلة في الشركات والبنوك المشتركة، وإلى ظهور مقاومات التجمّع المدني، وأشكال معارضاته وعدم ثقته في الدولة القومية وأنظمتها وأجهزتها المختلفة من خلال شركات توظيف الأموال التي مثّلت شكلاً من أشكال عدم ثقة صغار المودعين وكبارهم في النظام الاقتصادي والبنكي السائد، سواء لبيروقراطيته أم للفضائح المالية التي انتشرت خلال الحقبة «الساداتية»، وما بعدها، في منح ذوي النفوذ والسطوة في السلطة السياسية الحاكمة قروض وخطابات ضمان وائتمانات دونما ضمانات حقيقية تسوّغ لها قانوناً أو واقعاً، وأصبح موقع الفرد ومكانته في السلطة، ومحازيبها وحواشيها كفيلاً بأن يحقّق له تكاثراً ثروياً دونما عمل أو دونما جهد! وأيضاً رغبة بعض جماعات المودعين في أن يتّسم سلوكهم وقراراتهم الادّخارية، أو الاستثمارية بطابع الشرعية الدينية - أو المشروعية الإسلامية، وذلك من خلال أشكال لاربوية في الإيداعات البنكية. وأدّى ظهور بعض النشاط الاقتصادي لهذه الشركات، إلى إضفاء الثقة على هذه الأشكال الموازية للنظام الاقتصادي والبنكي الرسمي، وفي الوقت نفسه كانت «كشوف البركة»، التي منحت بموجبها هذه الشركات قروضاً حسنة بآلاف الجنيهات - وصلت إلى الملايين - إلى عناصر بارزة في صفوة الحكم، تعبيراً وإثباتاً أن هناك عناصر من النخبة في مصر ليست بعيدة عن مجال الشبهات، والتأكيد على إمكانيات التحالف بين عناصر في جهاز الدولة وبين المؤسّسات الاقتصادية الموازية، والتي طرحت نفسها على التجمّع المدني باعتبارها إحدى نواتجه، وأشكاله، وتعبير عن شرعيّته، خاصّة وأنها طرحت خطاباً وأشكالاً للعمل وصفت بالإسلامية، ممّا أكّد على الدعم الديني في مواجهة المدني والعصري! وقد ظلّت هذه التكوينات الموازية تنتشر بعيدة عن الدولة، وتستقطب تيّارات من التحويلات المالية الخارجية للمصريين العاملين بإقليم النفط، والقيام بتحويلها عبر سعر الصرف السائد في السوق السوداء، من صحراء ومدن الملح - بتعبير عبد الرحمن منيف - إلى أقاصي القرى في الدلتا وصعيد مصر، وشراء السلع نصف المعمَّرة والمعمَّرة، والعقارات، بعيداً عن تعقيدات البيروقراطية العتيدة ومراوغات الدولة التي كانت شرعيّتها تهتزّ والثقة فيها تتآكل وتهوى وهي تنسحب من التجمّع المدني، وسيطرتها السياسية-الاقتصادية تتقلّص؛ بفعل فتحها المجال واسعاً أمام المشروع الخاصّ المصري والأجنبي. وتتفكّك القيود القديمة، تاركة المجال أمام تعقيدات تراجعها بأنساقه القديمة، وأساليب إدارته، وقيوده القانونية

أمام السعي نحو شكل جديد، ومحتوى للقواعد يتناسب مع ضغط النظامين الدولي والإقليمي، في المجال الاقتصادي. والخصخصة في ظلّ هذه العملية الانتقالية الصعبة كانت البطالة فيها تتزايد، والجهاز البيروقراطي القديم يترهّل من الهرم والضعف. في ظلّ ثنائية تراجع الدولة «البيروقراطية» إلى معاقلها الأمنية والإعلامية والمرفقية، وتقدّم المشروع الخاصّ تحت إعلام تشكيل وعي الفئات الاجتماعية المعسورة في أسفل السلّم الاجتماعي، وشرائح من الطبقات الوسطى-الوسطى، والوسطى الصغيرة، وذلك عبر الإسلام السياسي. فعند قمّة الهرم الاجتماعي، ارتدت بعض العناصر والفئات الأقنعة الإسلامية، لتغطية صعودها، وحراكها الاجتماعي السريع إلى قمّة الهرم الطبقي في مصر دونما شرعية من عمل أو عراقة محتد؛ ومن ثم كان الإسلام الطقوسي محاولة لإضفاء مشروعية على عملية التكاثر المالي والعقاري ولتغطية أساليب العمل التجاري أو «الكومبرادوري» التي تجري على خلاف القواعد القانونية الوضعية السائدة.

في حين كان اختلاف هيكل توزيع الدخل القومي، وازدياد الهوّة بين مَنْ يملكون والمعوزين في المجتمع تزداد تفاقماً، الأمر الذي أثّر على مستوى معيشة الفئات الوسطى-الوسطى، والوسطى-الصغيرة، وهو الأمر الذي جعل بعض عناصرها يلتجئ إلى الإسلام الطقوسي - أو السياسي بهدف تغطية تدهور مستوى معيشتها، أو بحثاً عن يقين أو تبريرات للمتغيّرات الدرامية في الخريطة الاجتماعية-السياسية في مصر.

عادة ما تؤدّي إلى دفع المؤسّسات الدينية إلى زيادة حضورها في المجال العامّ وتوسّعه في المجتمع، وعلى رعاياها والتابعين لهم، وتحفز رجال الدين لكي يلعبوا أدوار رجال السياسة والزعماء وقادة الحركات الاجتماعية، وتؤدّي إلى تواري التمايزات الاجتماعية والرؤى الفكرية والسياسية وراء التوحّد خلف المؤسّسة وزعاماتها. وفي هذه البيئات والسياقات، غالباً ما تتمّ السيطرة عبر آليات حراسة الذاكرة والتاريخ للجماعة الدينية، وهو ما يدفع إلى سيادة سلفيات دينية يعاد إنتاجها وأنماط تقليدية، سواء في صياغة علاقة المؤسّسة أم للتفسيرات المختلفة ونظرياتها. وعبر سلطة التفسير والطقوس، تمارس السلطة الدينية دورها في السيطرة والهيمنة.

وغالباً ما تلعب الروح المحافظة في التفسير، وسيادة السلفية - بمعنى إعادة إنتاج الفكر الديني ونظام تفسيره للإطارات المرجعية دونما تجديد أو خروج على الأصول الأولى - أدواراً مهمّة في السيطرة، من خلال حجب الرؤى التفسيرية المجدّدة أو المجتهدة التي تحاول أن تقدّم رؤى تفسيرية تستجيب لتطوّرات الواقع

الاجتماعي-الثقافي ولتطلّعات جماعات المؤمنين في إطار دين من الأديان السماوية - أو حتى الوضعية - لأن السلطات الدينية - هنا - تحلّ محلّ سلطات الدولة الحديثة ومؤسّساتها.

فالدولة القومية العصرية، يتّسع مجالها ليشمل المجال العامّ - بالتعبير الوظيفي - او الحقول الاجتماعية المختلفة - وفقاً لبيير بورديو - وغالباً ما يتمّ هذا الدور، وخاصّة في المجتمعات المتخلّفة، على حساب المؤسّسات التقليدية في المجتمع. وعندما تعجز الدولة الحديثة عن مدّ سلطاتها إلى المجال العامّ أو الحقول الاجتماعية المختلفة، وتنتكس أعلامها التحديثية، ووعودها، وأساطيرها، وتتراجع، فإن المؤسّسات التقليدية تنشط وتوسّع مجالها الخاصّ. وهذا ما حدث للمؤسّسة الدينية القبطية، وأيضاً على صعيد المؤسّسة الأصولية الإسلامية الرسمية. وعندما تمّ التشكيك في هذه المؤسّسة وعجزها عن أداء أدوارها، حلّت محلّها الجماعات الإسلامية الراديكالية، رافعة لواءات جحد الدولة ومؤسّساتها، والمجتمع وتنظيماته، وتبدأ الشرعيات الفرعية أو البديلة في التعبير الرمزي والطقسي عن سلطاتها البديلة.

هـ) إن أبرز مظاهر رفض بعض فئات التجمّع المدني للدولة ولشرعيّتها يظهر في أمور عدّة ذات طابع رمزي، ومادّي، وهو ما حدث في العقود والسنوات الأخيرة، والذي يمكن إيجازه في ما يلي:

١ . رفض إقامة الطقوس والصلوات في المساجد التابعة للأصولية الرسمية، واتّخاذ مساجد الضرار، أو الزوايا الخاصّة كساحة لأداء الطقوس الدينية، وفي الوقت نفسه عادة ما تقوم الدولة بتحويل المساجد الخاصّة إلى مساجد تابعة لوزارة الأوقاف، وتعيين أئمّة تابعين لها. والإشكالية التي تثيرها هذه السياسة أن المسألة ليست سيطرة بالمعنى المادّي، أو القانوني على الساحة الدينية - أو الحقل الديني الإسلامي في المجتمع - وإنما صراع على الشرعية والرموز، وبسببهما كان الصراع بين الدولة والجماعات الإسلامية السياسية في المجتمع. وهنا، فالدولة في مواجهة صراعات الشرعية والرموز، تلجأ إلى الرؤى الأمنية، وأجهزة القمع المادّي والإيديولوجي في المجتمع، وكأن الصراع الرمزي هو صراع مادّي محض يكفي في شأنه تحويل الإشراف على المساجد الأهلية من الأهالي إلى الدولة، واستبدال الأئمّة المتطوّعين أو التابعين للجماعات الإسلامية بوعّاظ وزارة الأوقاف، والخطاب الديني الراديكالي، بخطاب الوعظ الأصولي الرسمي، الذي تمّ تجريح شرعيّته ثم نفيها بعد ذلك.

٢ . فرض الطقوس والرموز في بعض المناطق الهامشية في المدن أو الريف

والفصل بين الشباب والفتيات في الجماعات، أو حضّ الفتيات والنساء على ارتداء النقاب الإسلامي.

٣. فرض نظام عقابي قد يتمثّل في إقامة الحدّ على البعض - كحالة بعض رجال الأمن - أو فرض رسوم على التجار، والإشراف على الأسواق كما حدث في منطقة عين شمس بالقاهرة.

إن هذه الأشكال من جحد الدولة، ومحاولة بناء مؤسّسات فرعية في أماكن انتشار هذه الجماعات الإسلامية السياسية، تعكس دلالات مهمة في جدل تفكّك الدولة وضعف شرعيّتها، وبين الحركة المضادّة في أسفل، التي تبني شرعيّاتها البديلة، على الرغم من محدودية هذه المؤسّسات والأنظمة البديلة، وما يحدث في إطار الحركة الإسلامية الراديكالية، ثم في إطار الكنائس المصرية التي تحوّلت إلى مؤسّسات اجتماعية ثقافية، ويعتصم بها هؤلاء الذين وجدوا فيها إطاراً تمثيلياً لعقائدهم وثقافتهم، وتعبيراً سياسياً عنهم افتقدوه في المؤسّسات السياسية والحزبية في المجتمع، وأيضاً في المقاولين الدينيين الذين تختارهم الصفوة السياسية الحاكمة للعب أدوار الوساطة والتمثيل السياسي ذي الوجوه الدينية.

إن المشهد السياسي-الديني- يجعلنا، كما يقول طارق البشرى، وبحقّ: «نواجه نشاطاً حركياً ينشئ لنفسه بالتدريج وعياً آخر، وأوضاعاً حركية جديدة تعتمد على ترسيخه في الوجدان من مفاصلة، ومجانبة، وما يصير الاعتياد عليه من استخدام العنف»[٢]، وتزداد الأوضاع خطورة مع انتقال أحداث العنف الديني: «جغرافياً من القاهرة والاسكندرية وبعض المناطق في الدلتا، وما جاورها مؤخّراً، إلى قلب الصعيد، حيث عناصر الاعتدال أقلّ وقوّة الدولة أقلّ تركّزاً، وحيث تتّسم البنية الاجتماعية بقدر من الهشاشة بما يسمح أكثر للاستجابة العشوائية ويزيد الخطر جداً، وتجري أحداث عراك في بيئة لا تزال تحتفظ بظاهرة الثأر كظاهرة حاكمة في البيئة الاجتماعية»[٣].

وهكذا، فإن حصيلة التطوّر السياسي والدولتي والمؤسّساتي المصري طوال العقود الماضية بعد هزيمة المشروع الناصري التحرّري العدالي، تتمثّل في عدم قدرة الصفوة السياسية على صياغة مشروع قادر على استيعاب التناقضات الاجتماعية-الدينية، واستيلاد شرعية جديدة، ومن ثم فقدان القدرة على صياغة مشروع يعبّئ طاقات الأمّة وراءه، تكشف عن أن المشروع الرأسمالي الحرّ - الذي يفتقد لوجهه الليبرالي التعدّدي - عجز حتى هذه اللحظة في أن يؤكّد شرعيّته الثقافية-الاجتماعية بحيث يؤدّي، من خلال مؤسّساته وآلياته، لاستيعاب الضغوط والمطالب والغضب كافّة، ويتيح لها القدرة على أن تعبّر عن نفسها

سياسياً وثقافياً ودينياً ومصلحياً.

إن ضعف شرعية المشروع الذي يتمّ تطبيقه في مصر، يؤدّي إلى تفجير التناقضات الداخية، نظراً لغياب التحدّي الداخلي أو الخارجي، وقد توجد هذه التحدّيات - والأعداء في الداخل والخارج، إلا أن ذلك غير مبلور لدى الفئات الاجتماعية الأوسع في مصر، وبحيث يمكن تجميع طاقات الأمّة وملكاتها ومواهبها، للاستجابة لهذا التحدّي.

ر) إن النظام التعليمي القومي في مصر - بتعدّدياته واختلالاته - يسيطر على سياساته التعليمية نمط من التنشئة التي تساهم في إنتاج العقل النقلي والعقلية الحافظة... التكرارية، وهي ظاهرة تعرّضت للرصد والانتقاد منذ زمن طويل ودون جدوى. ولا شكّ في أن هذه البيئة التعليمية وعواملها أدّت - ولا تزال - إلى إنتاج نمط تسويغ شرعية لما هو سائد من سلطات: كالدين والعائلة والأسرة والعمل والسياسة والمؤسّسة والعلاقات الاجتماعية - ولبعض نقائض هذه السلطات -، باعتبارها حقائق الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وفي قلب هذ التنشئة تتمّ صياغة قيم الطاعة والامتثال والقبول والخضوع، أي الانصياع للقيادات الوظيفية والدينية والاجتماعية والسياسية وتمثيلاتها. وهذا العقل النقلي الذي يعاد إنتاجه وتشكيله يمثّل رصيداً هائلاً في دعم أية معارضات تتأسّس إيديولوجيتها وطقوسها على أساس نقلي اتباعي، ويدعم عمليات التعبئة السياسية-الدينية المؤسّسة على عقلية القبول والامتثال. إن غياب تنشئة تعليمية وقيمية على أسس نقدية تفحص شرعيّات الامتثال والطاعة والأمر الواقع والعلاقات الاجتماعية السياسية، تساهم في تدعيم العقل النقلي والأصوليات السلفية أيّاً كانت انتماءاتها الدينية أو المذهبية والعقيدية، ويساهم في خلق كادرات تصدّع بما توجّه، وتحرّض عليه، وتعتبره هو الحقيقة، ودونها الاستشهاد، وهو ما سوف نعود إليه لاحقاً.

إن الدولة وأجهزتها الإيديولوجية والمنعية والإدارية والسياسية تلعب دوراً في «تقنيع» الصراعات الاجتماعية بالطوابع الدينية و«الطوائفية»، وفي الوقت نفسه فإن الجماعات الحركية للفئات الاجتماعية «المعسورة» تقوم بتوظيف دنيوي للمقدّس في الصراعات المدنية والاجتماعية، وذلك يعكس أن مشروع الدولة القومية الحديثة يواجه تشكيكاً عنيفاً في شرعيّته، ومأزقاً في مساره التاريخي في الثقافة السياسية والمجتمعية السائدة في مصر بكل دلالات ذلك الخطيرة في التطوّر السياسي والثقافي المصري الحديث والمعاصر.

٣. الجماعات السياسية المصرية و«الفتنة»: السلفيّات التي تتحرّك وراء السلفيّات

لماذا نفرد مبحثاً خاصاً لتحليل العلاقة بين الجماعات السياسية السائدة على الساحة السياسية المصرية في علاقتها بالصراعات الاجتماعية والثقافية ذوات الوجوه الدينية؟

ثمّة اسباب عديدة تكمن وراء هذا الاختيار، ومحاولة تحليل العلاقة الخاصّة بين هذين المتغيرين، وذلك على الرغم من أن بعض هذه الجماعات تمثّل جزءاً من النظام السياسي المصري، وتتدثّر بشرعيته القانونية. أول هذه الأسباب هو الكشف عن الخطاب الخفي لهذه الجماعات، والذي قد يمثّل-في ذاته-عاملاً مساعداً في تسييد النظام الثقافي التقليدي الذي يعطي شرعيته للموارد الفكرية والقيمية التي تستند اليها الأقنعة الدينية للصراعات بين المصريين.

والسبب الثاني: إن هذه الجماعات السياسية، عادة لا تملك سوى خطاب سياسي دفاعي، أو اعتذاري في مواجهة حالة «الفتنة الطائفية»، وذلك بانتحال المبرّرات والأعذار للفاعلين على مسرحها الاجتماعي-السياسي، والثقافي، ولكنها لا تقدّم تحليلات عميقة لها ولأسبابها ولأطرافها. على الأقلّ، فإنها تبدو مستقيلة عن أداء الأدوار المنوطة بها على الساحة السياسية-الثقافية.

والسبب الثالث: يكمن في نظام الإحالة التبريري في تحديد عوامل الفتنة ومسبّباتها إلى الدولة، وسياسات النظام السياسي. أي أن الفتنة تمثّل أداة، ومادّة في المناظرات السياسية الكبرى مع النظام والصفوة السياسية الحاكمة، و هي تمثّل أحد عناصر نظام الإحالة إلى القضايا والإشكاليات الكبرى في المجتمع المصري، وهي الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والنظام القانوني الاستثنائي، وحريّة الأحزاب، وسيادة القانون، وتوزيع الدخل القومي، والعلاقة بين الفئات الاجتماعية المختلفة، والفجوات الاجتماعية بينها، والعلاقة مع الغرب والقوى الإقليمية وعلى رأسها إسرائيل.

ورابع الأسباب: يتمثّل في أن الموقف من الفتنة، وإعادة إنتاجها في النظامين: الاجتماعي والسياسي، يكشف عن إعطاب النظام الحزبي الرسمي في مصر، والضعف السياسي-الثقافي لأدواره وأدائه.

إن خصوصية تحليل العلاقات بين نظام إنتاج «الفتنة» في المجتمع المصري والجماعات السياسية المختلفة، مرجعه أن النظام الحزبي-بقيوده القانونية والسياسية-يمثّل احد العناصر التي تعمل فيما وراء المشهد المرئي للصراعات السياسة-الإجتماعية ووجوهها الدينية. وقبل أن نخوض في تحليل علاقة الجماعات-كأوعية لتيّارات فكرية وسياسية-سوف نتناول العوامل والعلاقات

العامّة الطابع بينها وبين الصراعات الدينية.

بادئ ذي بدء، إن القيود الهيكلية-القانونية والسياسية والنظامية-للنظام الحزبي في مصر، تحول دون قدرة المجتمع على ان يعيد تشكيل ذواته السياسية-الاجتماعية والثقافية في قنوات شرعية، تستطيع أن تستقطب الطاقة السياسية والفكرية للفئات الاجتماعية المختلفة، وتعيد توزيعها في أطر ومؤسّسات معترف بها من الدولة، وذلك في إطار مجموعة من قواعد اللعبة السياسية المعروفة سلفاً، وبحيث تتبلور داخل هذه الجماعات« الأحزاب والمصالح والأفكار والرموز وطاقة العنف والصراع» على نحو سلمي، سواء بين هذه الجماعات بعضها مع البعض الآخر أم في مواجهة القوى الاجتماعية-السياسية المسيطرة عند قمة النظام.

إن هذه القيود النظامية التي تحدّد القوى السياسية المشروعة واللامشروعة، وتحدّد نوعية الممثّلين والفاعلين على المسرح السياسي، تؤدّي إلى استبعاد قوى حقيقية بعيدة عن النظام، فهو نظام يقوم بتحديد قواه وحدوده، أي بدمج قوىً تمّ اختيارها قسراً، ويطرد قوى أخرى خارجة عبر آليات وأدوات العنف الرمزي والسياسي والقمعي.

إن جدلية الجذب والاستقطاب-والاستبعاد والقسر، أدّت إلى تشويه البنية السياسية المصرية. فمن ناحية، صاغت هيكلاً سياسياً مصاباً بالاعتلال في تكوينه وقواعده وحدوده، ويقوم على الانتقاء بين التيّارات السياسية والفكرية، وبحيث يبدو شكله الخارجي، ومضامين عملياته السياسية «كاريكاتورياً» ومشوّهاً. وقد انعكس ذلك على دور هذه الأحزاب-الجماعات ومدى فاعليتها، وقدرتها على استقطاب فئات اجتماعية عديدة أدارت ظهرها للمجتمع السياسي والحزبي وللسياسة عموماً، واعتبرت أن هذه اللعبة لا تمتّ لها بأية أواصر، ولا ترى جدوى من التعامل معها من قريب أو من بعيد، بكل انعكاسات ذلك على مسألة نظام الشرعية السياسية-الثقافية في الدولة.

ومن ناحية أخرى، أدّت عمليات الاستبعاد والطرد من الساحة السياسية الرسمية لقوى سياسية وفكرية أصيلة-كالجماعات الإسلامية السياسية، وعلى رأسها: الإخوان و«الجهاد» و«الجماعات القبطية»، التي تروم العمل على الساحة السياسية بهذه الصفة، والماركسيون والناصريون، والليبيراليون المستقلّون، والاشتراكيون الديمقراطيون-إلى خلق مزاج نفسي وسياسي ينزع إلى اليأس وفقدان الأمل في التغيير السياسي-الاجتماعي والثقافي في الإطارات الرسمية، وهذه البيئة النفسية تولّد مشاعر الإحباط وتولّد العنف وتساهم في تراكمه دونما مسارات سليمة تستوعبه، وهذا يدفع بعض القوى إلى الإبتعاد عن السياسة

وعملياتها، مما يؤدّي إلى جفاف الحيوية السياسية الرسمية واللارسمية، وفي الوقت نفسه يدفع القوى الراديكالية إلى خيارات مواجهة العنف الرمزي والقمعي للدولة، بعنف مضاد يستهدف كسر هيبتها لدى أوسع الفئات الاجتماعية، وإلى جحد شرعيتها كدولة، وللصفوة الحاكمة التي تسيطر على النظام السياسي وتديره. وغالباً ما لعب التيّار الإسلامي الدور الأبرز في سياسة العنف المضادّ القادم من القوى المحجوبة عن الشرعية في مواجهة الدولة والنظام السياسي والاحزاب السياسية الحكومية. وهذا العنف المضادّ يأخذ شكله وأقنعته وموارده الإيديولوجية والرمزية من المورد الديني وبنيته المعمارية، وهو مورد نزع-دوماً-إلى طرح شرعية بديلة وتقليدية ومحافظة في مواجهة أساطير و«شرعيات»، ورموز «الدولة الحديثة»!! والنزوع إلى صياغة أنساق مغلقة قائمة على بناء الكوادر في إطار بنية حديدية. وتمثّل عمليات الصراع الاجتماعي-الديني: عمليات التدريب والتعبئة والتحريض وفتح الباب أمام اتّساع دائرة العنف الموجه ضد جهاز الدولة، وضد كل العناصر والفئات الخارجة عن النظام المعياري والأخلاقي الديني، وفقاً لمعايير هذه الجماعات وفرض نظامها كلّما تيسّرت الأمور في المناطق التي تتركز فيها على هوامش المدن وقيعانها، وفي بعض قرى المحافظات في الوجه القبلي-أو البحري-ومدنها في بعض اللحظات، أو الأوقات في حالة من المدّ والانزواء المرن. كلّها عمليّات تدريب وتعبئة وتجنيد للكوادر الفاعلة في هذه الجماعات. استبعاد البنية الرسمية لهذه القوّة يساهم في بلورتها لبنياتها، وتعبئة كوادرها وخطابها السياسي المرموز دينياً في مواجهة تهافت الخطاب الرسمي والخطابات الحزبية البائسة.

إن أخطر نتائج سياسة الطرد والاستبعاد العمدي لقوى أساسية على ساحة الفكر والعمل السياسي القومي، تتمثّل في انعكاساتها السلبية على قاعدة البناء الاجتماعي بفئاته وقواه الاجتماعية المختلفة-الفئات الوسطى الصغيرة والعمال والفلاّحين- في ظلّ سوء أوضاعها الاقتصادية وطردها من ساحة الحراك الاجتماعي ودائرة الآمال، يتمثّل في تراكم الغضب واليأس لدى عناصرها الحركية وتزاد قوّة وهيمنة نشاط الآلة الإيديولوجية الدينية التي تقاتل الدولة والصفوة الحاكمة والنظام السياسي على نظام الرموز والأساطير السياسية، وتدحض شرعيتها في العمق وتجذب القوى الغاضبة من المورد البشري لهذه الفئات المستبعدة سياسياً واجتماعياً. إن التهميش الاجتماعي-السياسي والثقافي لهذه الفئات، مع التذبذب والانتقال الإيديولوجي-والسياسي والرمزي للصفوة السياسية من نظام إيديولوجي لآخر طوال تاريخ نظام يوليو والنظام الحالي، الأمر الذي خلق فجوة

مصداقية واسعة بين هذه الأفكار الحديثة التي فشلت في التطبيق، وهاجمتها الصفوة التي جاءت بها بعنف وقسوة، مما أفقد القوى المهمّشة والوسطى الصغيرة إيمانيتها بهذه النظم الإيديولوجية، وبرموزها-ناهيك عن أن هذه النظم وأساطيرها وسياساتها لم تحقّق وعودها لهذه الفئات. إن هذه البيئة المضطربة، والساحة السياسية الضيقة، وانهيار مصداقية أجهزة الدولة الإيديولوجية، ونظام الكتابة الرسمي، والمعارض، كل ذلك يؤدّي إلى جاذبية الخطاب الراديكالي الديني المعارض والسرّي، وقدرته على استيعاب الغضب، وإعادة توجيهه وتوزيعه في مسارات متعدّدة اجتماعياً وسياسياً، ولكن من خلال رموزه الدينية، وعبر أكثر الحلقات ضعفاً بالنسبة للدولة والصفوة المجحودة شرعيتها، وهي الحلقة المسمّاة «بالطائفية» في الخطاب السائد؛ لأنها حلقة يمكن من خلالها وعبرها شحذ كل طاقات الغضب الاجتماعي-السياسي في مسار ديني، وحيث تتجلّى عبرها كل جروح الشرعية السياسية للدولة والنظام، فهي تعبئة ضد الآخر الديني - ظلّ الغرب والدنيويات ومثيله الديني - حيث يمكن استثارة فئات اجتماعية قريبة ولا مبالية تدعّم هذه الجماعات، وتوسّع من دائرة الاضطرابات والصراعات، وبما يشكّل عقبة حقيقية لجهاز الدولة الأمني والسياسي، وتوصم الحالة المصرية كلّها بوصف عدم الاستقرار، بانعكاسات ذلك على صورة النظام وصفوته وهيبتها السياسية إزاء الغرب حامي حماه وسنده. إن الآخر الديني - كصورة للغرب بين الديار - هو رمز للمواجهات والمناظرات الكبرى بين الإسلام السياسي والغرب، بين العجز عن مواجهته إقليمياً وعلى صعيد النظام الدولي، وبين إمكانية منازلته وتحقيق الغلبة والانتصار الداخلي عليه ممثّلاً في مثيله الديني.

إن تحوُّل الآخر الديني إلى صورة للغرب، وعدم الفصل بين التغاير في الديانة والوطنية والهوية القومية للمصريين على اختلاف دياناتهم، هو أبرز نتائج تدهور صورة ومكانة الدولة القومية وافتقارها للموحدات الجمعية والشاملة لكل المصريين، أو بالأحرى، وهنها الرمزي والأسطوري الخطير.

إن الطرد من الساحة السياسية الرسمية للفئات الوسطى الصغيرة والعمّال والفلاّحين أدّى - ويؤدّي - إلى الدخول في نظم الأفكار الدينية، والقبول بمعاييرها الدينية - والإيديولوجية في تقييم الظواهر، وتوصيف المشكلات الاجتماعية، وفي اتّساع المساحة بين الدولة وقاعدة الهرم الاجتماعي، وتبلور وعي اجتماعي مستلب في الخطاب التاريخي الرمزي بأساطيره وأوهامه ونظرته للعالم والذات. وهو الأمر الذي يؤدّي إلى تبلور نزعة للتعميم ووصم كل ما هو رسمي بعدم الشرعية الدينية، ومدٍّ هذا النعت - الشرعي والأصولي - إلى فكرة

الأحزاب السياسية على أساس قول شائع بأن «كل من تحزّب خان»، إن استقالة الأحزاب السياسية عن الفعل الجماهيري السياسي، وعن بلورة بدائل جادة وفعالة، وحركة نشطة في الوسط الاجتماعي-السياسي، أدّى إلى تزايد الفجوة بينها وبين البنية الاجتماعية، وعزوف فئات اجتماعية عديدة عن الدخول إلى دائرتها.

إن العلاقة بين البنية الحزبية المختلّة هيكلياً والفتنة، تتمثّل في أمور عديدة يمكن وصفها بأنها عوامل مساعدة على اشتعالها، وعلى عدم وأدها. ويمكن أن نحدّد ذلك على النحو التالي:

العوامل المساعدة

هناك عوامل تساعد على إنتاج الفتنة تتمثّل في مكوّنات عدّة:

أ) فقدان الجماعات السياسية الحزبية-الرسمية- القدرة على بلورة نظام للأفكار السياسية، والبديل يكون بديلاً لنظام القيم والأفكار السياسية للصفوة المسيطرة على الحكم، ويمثّل بديلاً لنظام الأفكار الذي تطرحه الجماعات الإسلامية السياسية المحجوبة عن الشرعية. إن التشابه بين المشروعات السياسية-الاجتماعية الحزبية وغموضها وعدم تبلورها، يؤدّي إلى ضيق سوق الأفكار السياسية وتنوعها، ويدفع إلى الاستقطاب بين نظام مسيطر عند القمة، وآخر لا يشكّل بديلاً حقيقياً لدى المعارضة، الأمر الذي يحوّل البدائل إلى مسخ فكري وسياسي، يؤكّد على الجدب الفكري وضعف الخيال السياسي الفعّال في المجتمع. ثم إن البديل المتشابه الذي تطرحه المعارضة هو طيف من أطياف إيديولوجيات النخبة السياسية التي طرحتها، وهزمت في التطبيق، ثم استبدلتها. فهي بدائل تحمل هزيمتها معها في ظلّ النظام شبه الليبيرالي حول ١٩٢٣-١٩٥٢، ونظام يوليو وتحوّلاته الدرامية. في حين أن البديل الديني مقرون بالاضطهاد والاستبعاد، ويحمل قيم الكفاح والجسارة والاستشهاد، وكلّها تثير المواريث والرموز التاريخية التي يفتقر إليها الواقع المجتمعي الراهن. ناهيك عن أنه بديل يطرح نفسه على الصعيد الأخلاقي محملاً بالتطهّر والنزاهة والعدالة الإلهية، فضلاً عن أن هذا البديل في نظر هذه الفئات كان خارج ساحة التطبيق في حياتنا المعاصرة، الأمر الذي يطرحه نفسياً وبراغماتياً كبديل لا بدّ أن يأخذ مساره التاريخي في القابلية للتطبيق، كغيره من البدائل المتشابهة التي تطرحها المعارضة، وأخذت حظّها تاريخياً في الحركة، وفشلت على أيدي الصفوة الحاكمة التي قامت بتغيير إيديولوجياتها من حقبة

لأخرى في تاريخ مصر المعاصر. فلمَ لا يطبق البديل الديني المضطهد؟ ولماذا لا يعطى الفرصة كما أعطيت للبدائل الأخرى المهزومة؟

ب) إن عدم قدرة الأحزاب السياسية الرسمية على تخليق نظام للأفكار والقيم السياسية الجديدة التي ترتبط بالواقع المجتمعي وتحوّلاته، أدّى إلى سيطرة نظام يعيد إنتاج خطابات ومرجعيّات سلفية لكل تيّار (راجع مؤلّفنا «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر، ١٩٨٤»)، حيث إن البنيات السلفية الظاهرة في برامج وإيديولوجيات الأحزاب السياسية الرسمية، هي الوجه الآخر المرئي لسلفيات أخرى تجري في ما وراءها. وهذا لا يحول دون إبداع بدائل تستقطب الفئات الوسطى-الصغيرة، وبعض الفئات الحركية من العمّال والفلاّحين فقط، وإنما يؤدّي إلى فرض مناخ وبيئة سلفية اجترارية، تكرّس القيم التقليدية ومرجعياتها في الخطابات السائدة: الماركسية، الناصرية، ليبيرالية آدم سميث، واللورد كينز وفريدمان وهذا يؤدّي في النهاية إلى تحوُّل نظم الأفكار «الحديثة» هذه، إلى مثيلاتها من نظم الأفكار التقليدية والمحافظة، وتنتفي عنها حداثتها وجدتها أي تسقط عنها شرعية الحداثة والعصرية. وهذا يؤدّي في النهاية إلى موازنات بين سلفيات، أي بين سلفيات أصولية لها جذور تاريخية فكرية ودينية ونفسية وإدراكية راسخة، وسلفيات حديثة لا زالت شرعيّتها موضع شكّ، ناهيك عن عجزها التطبيقي. إن هذا الدعم للسلفيات الأصولية بطريق غير مباشر يؤدّي إلى اعتصام فئات اجتماعية عند قاعدة السلم الاجتماعي بإيديولوجيات الأصوليات الإسلامية الراديكالية ومشاريعها الصراعية ضد الدولة والصفوة السائدة.

ولا شك في أن الدخول إلى دائرة السلفيات الأصولية يعني القبول بأفكارها القائمة على المغايرة في المعايير والواجبات والمكانات على أساس ديني، وعلى تحكيم نموذج أهل الذمّة في العلاقة مع الأقباط. وفي الوقت نفسه فإن السلفيات الليبيرالية والماركسية والناصرية، كساحة طرد متراجعة بفعل عجزها الإيديولوجي والسياسي، تعني أن مشروع الدولة الحديثة القائم على المواطنة وسيادة قاعدة المساواة، والقانون الحديث على الجميع - وعلى وجه الإجمال جميع القيم الحديثة - فهذا يعني ضعف القيم العلمانية إزاء القيم الدينية للسلفيات الأصولية السياسية التي تتحرّك في مواجهة الدولة والساحة السياسية الرسمية العاجزة.

جـ) إن القوى الإسلامية المحجوبة عن الشرعية، تستند في أطروحاتها الخاصّة بالمواطنة والعلاقة مع الآخر الديني على صيغة أهل الذمّة، وهي تنطوي في بنيتها الداخلية، ومرجعيّتها الأصولية على التمايز في الحقوق والواجبات على أساس

الانتماء الديني. وتطرح التفسيرات التقليدية لهذا النموذج حالة نفسية تذكّي التمايز، وعلو المكانة للمواطن المسلم على غير المسلم. ولا شكّ في أن إعادة طرح هذا النموذج ليحكم العلاقات بين المصريين خارج إطار الدولة القومية ومعاييرها في المواطنة والمكانة، يؤدّي إلى دعم نزعة عدم المساواة بين المواطنين على أساس ديني. ولا شكّ لدينا في أن ذلك يؤدّي إلى خلق وعي جماعي مستلب، يستبدل بؤس الواقع الاجتماعي-الثقافي والسياسي للمواطن المسلم في قاع السلم الاجتماعي - أو في وسطه - والإحساس باللامساواة وغياب الأمل في الحراك الاجتماعي إلى أعلى، ويتميز على أساس ديني مع فقراء ومستضعفين مثله، ولكنهم يختلفون معه دينياً، ويقطنون في الوسط الاجتماعي-الجغرافي نفسه. وفي الوقت ذاته، فإن إطلاق نموذج أهل الذمّة على الأغيار الدينيين، أيّاً كانت مكاناتهم، تؤدّي إلى تحقيق إشباع نفسي موهوم بالاستعلاء على الأغيار ذوي المكانة في البناء الاجتماعي.

د) أعطت الأحزاب السياسية الرسمية في مصر صورة سلبية عن مفهوم ومدرك الديمقراطية في الوعي السياسي الجماعي لغالب القوى الاجتماعية المستبعدة من دائرة العمل السياسي في مصر. وتتمثّل مكونات هذه الصورة في ما يلي:

١. غياب الديمقراطية عن الممارسة الداخلية لهذه الأحزاب، وأبرز معالم ذلك: استمرارية القيادات الحزبية لهذه الأحزاب عند القمّة، وذلك دونما تغيير يذكر، وهو الأمر الذي يمثّل في الوعي الجماعي للمصريين صورة موازية وممسوخة لوضع الصفوة السياسية الحاكمة في مصر، حيث لا تتغير إلا من خلال واقعة الموت الطبيعي أو الاغتيال، كما حدث مع الرئيسين جمال عبد الناصر وأنور السادات. وإذا كانت البدائل لا يعتريها التغيير الديمقراطي، وتسيطر عليها آليات النظام الحاكم في السيطرة والحكم، فمعنى ذلك هو انتفاء البديل السياسي الذي يدعو إلى الديمقراطية والتغيير، ويطبّق معاييرهما في سلوكه المؤسّسي.

٢. تبديل بعض الأحزاب السياسية لنظامها الإيديولوجي والسياسي من مرحلة إلى أخرى، وذلك حسب المزاج السياسي السائد، الأمر الذي يكرّس فجوة المصداقية للفكرة الحزبية في الواقع الاجتماعي والسياسي المصري.

٣. إن الصحافة الحزبية لا زالت تفتقر إلى الليبيرالية والتعدّدية وحرّية الرأي، سواءً للمعارضين لخطّها السياسي أم المؤيّدين له، وهو أمر انعكس على بعض الجماعات المثقّفة والسياسية التي لم تستوعبها الأحزاب حتى الآن، الأمر الذي كرّس ظاهرة العزوف عن المشاركة السياسية في النظام الحزبي الرسمي الراهن، فضلاً عن أن هذه الظواهر أدّت إلى عدم تخلّق حوار وجدل حول نظم الأفكار

السائدة يؤدّي إلى كسر حدة الاستقطاب السياسي القائم في المجتمع بين صفوات رسمية ومعارضة، من ناحية، وصفوات وأفكار محجوبة عنها الشرعية، من ناحية أخرى. وفي كلمة أخيرة: صراع بين الدنيويات والأخرويات، بين بؤس الواقع وفاعليه، وبين رومانسية النماذج التاريخية وأحلامها الرمزية.

هـ) كشفت المتابعة التحليلية للخطاب والسلوك السياسي للأحزاب السياسية الرسمية، وبعض القوى المحجوبة عن الشرعية، كالناصريين، عن غلبة نمط ذرائعي في التعامل مع قضايا الدين في الصراع السياسي والاجتماعي في مصر. فالأحزاب القائمة في معظمها لا تملك رؤية متبلورة لدور الدين في العمل السياسي، أو في عملية بناء البدائل الاجتماعية والثقافية والتنموية في مصر. كل ما طرحته هذه الأحزاب مبادئ عامّة وقاصرة، ناهيك عن افتقار هذه المبادئ الى مشروع معرفي وسياسي للعلاقة بين الديني والمجتمعي، والديني والثقافي في مصر؛ بحيث تغدو هذه المبادئ المبتسرة نقيضاً لرؤية تأصيلية ومعمّقة، وتستند إلى تحليل تاريخي وثقافي واجتماعي وسياسي للدين - إسلامياً كان أم مسيحياً -، في التطوّر السياسي للمجتمع والدولة المصرية. من هنا غلبت الاتجاهات الحزبية وسلوكياتها نزعة للتواطؤ الضمني مع القوى السياسية التي ترفع لواء الدين في الحياة السياسية المصرية؛ بل وسعت بعض هذه القوى للدخول في تحالفات سياسية مع الحركة الدينية الممثّلة في «الإخوان المسلمين»، وذلك في إطار صفقات سياسية هدفها استغلال الإطار الشرعي لبعض هذه الأحزاب - كـ «الوفد»، ثم «العمل» و«الأحرار» - للدخول إلى البرلمان. ولكي تستفيد هذه الأحزاب من قوّة الدفع السائدة في التجمّع المدني لإحراز أكبر عدد من المقاعد البرلمانية، وتوظيف المدّ الديني في دعم مناظراتها ومناوراتها مع النظام الحاكم والصفوة السياسية المسيطرة، لتحقيق مساحة أوسع من نفوذها ومكانتها السياسية.

وهناك - أيضاً - تلك النزعة التي سادت بين الأحزاب الرسمية والقوى المحجوبة عن الشرعية، إلى التّكتّل العرضي - غير الدائم - حول مواقف سياسية مختلفة، بهدف تقوية وضعها السياسي-المجتمعي إزاء الدولة والحكم، وذلك دونما أسس موضوعية لهذه الاتفاقات السياسية الموقتة. وقد تخرج بعض الأحزاب عن اللعبة حيناً، أو تدخل حيناً آخر ولكن هذه العملية تحول دون بلورة مواقف محدودة إزاء القضايا الكبرى في المجتمع، كالدين والدولة، ومن ثم إلى غياب مناظرات سياسية معرفية في العمق حول هذه الإشكالية المعقدة، تؤدّي إلى دفع كل القوى والجماعات السياسية، بما فيها التيّار الإسلامي، إلى تقديم اجتهادات نظرية وعملية حول الدين والدولة والواقع المجتمعي والدولي المعاصر، والخروج

من دائرة القضايا الموهومة أو المتخيلة، أو المناظرات بالتاريخ وعليه، وحول المرجعيات التاريخية والمذهبية.

كل هذه العوامل السابقة ساعدت على نحو غير مباشر، في تذكية العوامل المباشرة لصعود الصراعات الاجتماعية-السياسية وأقنعتها الدينية.

إن الإشكالية التي أسفرت عنها التواطؤات الراهنة في الحقل السياسي المصري، بين الصفوة الحاكمة والمعارضة الرسمية وبعض القوى المحجوبة عن الشرعية، تتمثّل في ما يلي:

إن تداخل «الديني» في «السياسي» في خطابات هذه الأحزاب والجماعات أدّى إلى حدوث اختلاط بين جوانب المشروع السياسي-الاجتماعي، وبين الدين دونما تأصيل، وهذا يدفع الفئات الاجتماعية عند أسفل الهرم الاجتماعي إلى نبذ هذه «التخليطات»، واللجوء إلى الأصول كما تطرحها الخطابات الدينية المعتدلة، أو الراديكالية على وجه العموم. وفي الوقت ذاته فإنها تدفع المصريين الأقباط - وذوي النزعة لتسييس المسيحية - إلى العزوف عن المشاركة خشية أن يؤدّي هذا الخلط إلى دعم «الديني» على حساب «السياسي» بكل مردودات ذلك ونتائجه.

وفي الوقت ذاته، هناك تواطؤ من نوع آخر بين الصفوة السياسية المسيطرة، وبين صفوات المعارضة، يقوم على اعترافها بوجودهم وشرعية تمثيلهم السياسي، والقيادي داخل جماعاتهم، في مقابل نبذ التحالفات مع القوى الإسلامية الراديكالية، كـ «الجهاد» مثلاً. ومن الملاحظ أن قيادات المعارضة تكاد تتّفق مع الصفوة السياسية الحاكمة في تقارب الوضع الاجتماعي الحالي لكليهما، ناهيك عن أن موقفهم المعارض، يمدُّهم بالوجاهة الاجتماعية والهيبة المطلوبة في المجتمع، في حين أن تغيير إطار اللعبة المعارضة يمكن أن يؤدّي في تداعياته إلى التأثير على الصفوة الحاكمة والمعارضة أيضاً.

جـ) شيوع نزعة لدى بعض الأحزاب الرسمية إلى التعمية على أسس الفتن الطائفية وجذورها، وذلك للتغطية على الأطراف المسؤولة عن اشتعالها، وفي الوقت نفسه، فإن بيئة الاضطراب تكشف عن عجز النظام عن تحقيق الأمن في المجتمع، وهو الأمر الذي يدعم من مواقعها وأدوارها على أساس أن إتاحة الفرصة والحريّة لها في العمل، يؤدّي إلى التقليل من إمكانات التوتّر والصراع على أساس ديني. وهناك نزعة أخرى لدى بعض الأحزاب - وجرائدها - إلى اعتبار أن أي نزاع ديني «طائفي» هو نتائج لسلوك الأغلبية المسلمة. وهو أمر بالغ الغرابة لأن المسألة أعقد من هذا التصوير الجاهز للأمور.

إن الحياة السياسية المصرية - وفاعليها - لا زالت تدور في إطار المناورات،

والصراعات السطحية، وعلى إنتاج الصور الزائفة للمشكلات والإشكاليات الكبرى، والنزعة إلى خداع الذات القومية وعدم القدرة على فتح الجراح المزمنة، مهما كانت الآثار والآلام والوجيعة، في حين أن الأمراض الخبيثة تنتشر ببطء لتدمير خلايا الجسم الاجتماعي للأمّة والدولة، مع قبول الجميع بإدمان المسكّنات المخدّرة. في حين أن ترك أجندة مشكلاتنا دون فحص أو تحليل أو حلول سيفاقم من الآلام التي لن يصلح معها خدر المسكّنات بعد الآن.

الفصل الرابع

الأقباط والنظام السياسي المصري:
الاستبعاد وهامشية الدور والمشاركة

الحديث الصاخب عن المشاركة السياسية للأقباط عموماً في العمليات الانتخابية النقابية والبرلمانية المختلفة التي جرت وستجري مستقبلاً، أصبح في ما يبدو جزءاً من طقوس فلكلوريات الحياة السياسية المصرية، ومرجع ذلك أن هذا الحوار أصبح تقليدياً في كل معركة انتخابية، سواء تعلّقت بمجلس الشعب أو الشورى، أو المحلّيات، وغالباً ما يثار موضوع هامشية مشاركة الأقباط ولامبالاتهم من ناحية العملية السياسية عموماً، ثم النقابية بعد ذلك، ولاسيّما بعد أن سيطرت جماعة «الإخوان المسلمون» على النقابات المهنية الكبرى في البلاد. ومن ناحية أخرى لامبالاة القوى الحزبية والنقابية الأخرى بدور فاعل للأقباط في هذه المؤسّسات والأوعية السياسية والنقابية. ومع ذلك يتحدّث الجميع عن هذا الدور الغائب، أو الهامشي للأقباط عند كل دورة انتخابية للبرلمان أو الشورى أو النقابات المهنية، إلخ.

وبداية، ربما يثير البعض اعتراضاً يتمثّل في خطأ الحديث عن كتلة تصويتية قبطية مندمجة[1] وذات نمط تصويتي، أو نمط عزوف عن المشاركة ثابت أو ينطوي على سمات موحّدة، ومن ناحية أخرى، عدم دقّة الحديث عن كتلة قبطية يشكّل متغيّر الدين السمة الأساسية لها، بما يعني ضمناً أن غياب التمايزات والفروق السياسية والاجتماعية بينها. وهذا الاعتراض الذي قد يطرحه البعض – أو طرحه فعلاً – ينطوي على مصداقية نظرية نسبية. ولكن، من ناحية أخرى، أدّت العوامل السياسية والتاريخية والكنسيّة المختلفة إلى ظهور نمط في السلوك السياسي لدى الأقباط يمكن أن نطلق عليه نمط العزوف السياسي عن المشاركة في الانضمام للأحزاب السياسية الحكومية والمعارضة، أو في الانتخابات العامّة، سواء بالإحجام عن الترشيح

للمجالس النيابية أو النقابية، أو عن التصويت، أو عدم القيد في الجداول الانتخابية، أو نقص شديد في المشاركة داخل المؤسّسات الوسيطة في المجتمع، كالنقابات المهنية، سواء في أنشطتها أم في اختيار مجالسها، وما ترافق مع هذا النمط من التقوقع القبطي حول أداء الطقوس والصلوات الدينية داخل الكنيسة، أو المشاركة في الأنشطة الاجتماعية أو التنموية لها، أو عبر التركيز في الأعمال المهنية والاستثمارية والتجارية في القطاع الخاصّ. هذا النمط لم يتشكّل هكذا مرّة واحدة أو لسبب واحد، وإنما وراءه عوامل وأسباب ودوافع، بعضها تاريخي، والآخر معاصر وراهن، وكلّها تعبّر عن نزعة استبعاد من العمليات السياسية، ومن حق الحضور والتمثيل والتعبير السياسي داخل البنية الراهنة للنظام السياسي ومؤسّساته وآلياته، وكذلك البنية النقابية، فضلاً عن طبيعة مكوّنات السياق السياسي-الاجتماعي المصري.

والواقع أن هذا النمط ودوافع كفّ الأقباط عن المشاركة الفعّالة في الحياة السياسية وكبحهم، أدّى إلى بروز موقف اندماجي للمصريّين الأقباط إزاء أشكال الصدّ السياسي. ومن هنا شكّلت عوامل الاستبعاد والتهميش السياسي إلى إنتاج نمط السلوك السياسي العازف عن المشاركة، وإلى إعادة إنتاجه، مع استمرارية هذه العوامل. ومن هنا يبدو أن هذه العوامل تنتج الأقباط ككتلة على أساس ديني أو طائفي، ولا تفتح أبواب النظام السياسي والحزبي ثم النقابي إلى إعادة توزيع الأقباط كشرائح اجتماعية وانتماءات سياسية ومصالح متباينة، مثلهم في ذلك مثل بقية المسلمين المصريين. ومن ناحية أخرى، ثمّة ملاحظة تتعلّق بأزمات المشاركة وثقافتها في المجتمع المصري عموماً، وهو شيوع ثقافة وقيم سياسية تقوم على الطاعة والبطريركية، تحول دون اهتمام فئات اجتماعية عريضة ولامبالاتهم عن المشاركة في الحياة السياسية والحزبية والنقابية، وتمثل هذه القيمة المضادّة للسياسة والمشاركة في إطارها تشمل أبناء الأمة كلّها ولا تقتصر على طرف دون آخر بسبب الاختلاف في الانتماء الديني.

وثمّة ظاهرة حديثة أكّدت عليها العمليات الانتخابية التي جرت لاختيار مجلس الشعب المصري في الشهور الأخيرة من عام ١٩٩٥، وتتمثّل في العودة لإحياء أبنية القوّة التقليدية في المجتمع المصري، وذلك من خلال العودة إلى العصبيات المحلّية والعائلات الكبيرة والأسر الممتدّة، ولاسيّما في الأرياف بالوجه القبلي، وفي مناطق عديدة في الدلتا. ليس هذا فحسب، بل هناك غزو للأبنية التقليدية للمدن الكبرى، كالقاهرة والجيزة والإسكندرية وبورسعيد والإسماعيلية والسويس، نظراً لعمليات ترييف المدينة كأحد نواتج انتشار البطالة وضيق فرص العمل في الريف، وارتفاع معدّلات الغلاء في المعيشة، والاستقطاب الحضري

للمدن الكبيرة للباحثين عن فرص للحياة بعيداً عن مواطنهم الأصلية، ممّا أدى إلى تزايد البؤر التقليدية في هذه المدن الكبيرة المريّفة.

وقد أدّت هذه الظاهرة إلى المزيد من إضعاف العمل السياسي والحزبي، وإلى ارتباط هذه الفئات الوافدة من الأرياف على أساطير الأصل «المناطقي» أو العصبوي أو العائلي، والتفافهم حولها بحثاً عن الهوية الفرعية والاعتصام بها، وحلّ المشاكل في إطار أعرافها وقوانينها - كجزء من ظاهرة الاستغناء عن الدولة، والانسحاب عن التعامل مع مؤسّساتها وآلياتها إلاّ في أضيق نطاق، وفي إطار الضرورات الملحّة. ومن الملاحظ أيضاً أن الصفوة السياسية الحاكمة، والمعارضة تعاملت مع الظاهرة وساعدت على منحها قوّة وعنفواناً في ترشيحاتها وفي دعم وسطاء بينها وبين هذه الكتل، سواء في الريف أم المدن، وذلك دونما إدراك سياسي بأن هذه النزعة إلى إحياء أبنية القوّة والعصبيات والعائلات الكبيرة تساهم في إضعاف مواريث الدولة القومية الحديثة في مصر[٢]. ومن هنا يبدو أن العودة إلى الأبنية التقليدية للقوّة، ومرجعيات الهويات الفرعية أصبحت ظاهرة عامة ولا تقتصر فقط على ارتباط المصريين الأقباط بمؤسّساتهم الدينية وكنائسهم المختلفة، وعلى رأسها الكنيسة الأرثوذكسية.

وتتشكّل الخريطة المذهبية للكنائس المصرية، ومن ثم لانتماءات الأقباط المصريين - بين المذهب الأرثوذكسي الوطني ذي الغالبية - حيث ٩٠٪ من الأقباط ينتمون إليه، - والمذهب الكاثوليكي (نصف مليون مواطن قبطي، ثم البروتستانتي ٧٥٠ ألف) وكلّها مؤشّرات ونسب رقمية لا تزال موضع جدال، ولكنها سائدة. وغالباً ما يختار النظام الوزراء والنوّاب الأقباط من الأرثوذكس على جه العموم[٣]. وهذ الكتلة التي تتراوح تقدير نسبتها إلى السكّان ما بين ٤٪ إلى ٦٪ أو ٨٪، أو ١٠٪، وفقاً لتقديرات متباينة لا يستند أكثرها إلى معلومات محدّدة، تسوّغ ترجيح أي من هذه الأرقام أكثر دقّة ودلالة.

ويمكننا تحليل عوامل وكوابح عدم مشاركة الأقباط من خلال الإطار التالي:

أوّلاً: الإطار التاريخي لإشكاليات المشاركة السياسية للأقباط. ونتناول بإيجاز الخبرة التاريخية للمشاركة القبطية في الحياة السياسية في المرحلة شبه الليبيرالية والناصرية والساداتية.

ثانياً: عوامل عدم مشاركة الأقباط، ونتناول العوامل الثقافية-القيمية، ثم الإدراك القبطي لآليات الاستبعاد والتهميش.

ثالثاً: المشاركة القبطية في انتخابات البرلمان الحالي -١٩٩٥-، ومؤشّراتها.

رابعاً: إشكاليات الاندماج القومي في عالم متغير.

أولاً: الإطار التاريخي لإشكاليات المشاركة السياسية للأقباط

١. المرحلة شبه الليبيرالية: مشروع التحديث السياسي ومبدأ المواطنة الكاملة

يمكن القول إن هذه المرحلة قد شهدت مشاركة فعّالة من الأقباط المصريين(٤)، سواء في الحياة الثقافية-الاجتماعية والسياسية، انطلاقاً من المشروع الوطني التحديثي الذي ساد وتأسس سياسياً على الليبيرالية والانفتاح على مناهل الثقافة الغربية، فضلاً عن مبادرات الإصلاح الديني في بنية الشروح والتفسيرات الفقهية، وإعادة كتابة التاريخ وأصول الفقه وفقاً للمناهج التي سادت في دراسة النظم القانونية الغربية، مع إجراء مقارنات بين النظم القانونية الفرنسية-اللاتينية والشريعة الإسلامية، فضلاً عن انعكاس الليبيرالية على المناخ الثقافي العامّ، ممّا أدّى إلى ظهور نمط ثقافي ليبيرالي إسلامي، وإلى كتابات إسلامية ذات روح ليبيرالية، فضلاً عن النزعة الإصلاحية لدى بعض المثقّفين والمفكّرين المسلمين. هذه الروح الليبيرالية المنفتحة لم تكن قاصرة على الفكر والفقه الإسلامي، وإنما كانت هناك أصداء المشروع التحديثي تدقّ أبواب الكنيسة الأرثوذكسية المصرية التي حافظت تاريخياً على هوّيتها المصرية الوطنية ومذهبها، منذ الانقسام الذي حدث في مؤتمر «خلقدونيا» مع كنيسة روما. وقد تأثّرت الكنيسة بهذا المشروع التحديثي عبر تبنّي مفهوم الإصلاح للمؤسّسة الكنسية الذي تبنّاه أبو الإصلاح الكنسي البابا كيرلّس الرابع. وحينئذ نشأ صراع بين الأكليروس - رجال الدين - والبطاركة وبين أراخنة الكنيسة، أو العلمانيين كما يُسمّون في الأدب الكنسي المصري. وقد تأجّج هذا الصراع من خلال سعي المدنيين إلى قصر دور رجال الدين والبطريرك في نطاق الشؤون الدينية المتعلّقة بالعبادة والطقوس الدينية فقط، وأن يختصّ العلمانيون داخل الكنيسة بكل الشؤون التنظيمية والإدارية، كالأوقاف والتعليم الديني وميزانية الكنائس والأبرشيات المختلفة وبنائها وترميمها وقضاء الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونفقات وحقوق الأولاد، إلخ، وبدأ هذا الصراع من خلال دعوة وجهاء الأقباط من الصفوة إلى إنشاء مجلس «ملّي» عامّ للأقباط الأرثوذكس، الذي تمّ عام ١٨٧٤، تناط به هذه الاختصاصات السابقة مع الاهتمام بشؤون الفقراء والأيتام والأرامل وكبار السنّ، إلخ. وسرعان ما نشب صراع ضار بين البطريرك كيرلّس الخامس وبين المجلس «الملّي» وعلى رأسه بطرس غالي بأشا وصل إلى درجة نفي البطريرك إلى دير البراموس(٥).

ويمكن القول إن الصراع بين المجالس «الملّية» المتعاقبة، وبين رجال الأكليروس

هو شكل آخر من أشكال الصراع الثقافي-الاجتماعي الذي تمّ في المجتمع المصري كلّه آنذاك بين ذوي الاتّجاهات الإصلاحية والتحديثية وبين ذوي الاتّجاهات المحافظة في الفكر أو العمل السياسي والاجتماعي.

ونظراً لأن دعاوى التحديث والإصلاح كانت سائدة في الفقه والفكر الإسلامي - وأيضاً على الساحة السياسية، ولاسيّما في ظلّ ثورة ١٩١٩ الوطنية الساعية للاستقلال عن الاحتلال البريطاني -، فإن نزعة الإصلاح داخل الكنيسة وعبر العلمانيين كانت قوية، حيث دعم حزب «الوفد» العلمانيين في مواجهة رجال الدين، تعبيراً عن الموقف الليبيرالي لـ «الوفد» وقادته. ومن هنا يمكن القول إن المشاركة القبطية كانت وليدة الحركة الوطنية والنزعة الدستورية والقانونية التي تشكّلت وفقاً لمبادئ ثورة ١٩١٩ - «الدين لله والوطن للجميع» -؛ حيث الجميع سواسية أمام القانون الحديث، وحيث مبدأ المساواة وسيادة القانون ومبدأ المواطنة وعدم التمييز بسبب الدين، وحيث حرّية العقيدة الدينية. ومن هنا ساهمت النخبة القبطية في إطار الأنشطة السياسية لحزب «الوفد» أساساً، وشاركت في الانتخابات؛ بل وفي الترشيح تحت اسم «الوفد»، في دوائر غالبية تكوينها من ناخبين إسلاميين. ومع ذلك كان ينجح هؤلاء بنسب يرصدها البعض بين ٨,٩٪ و٣٪ بمتوسّط ٦,٥٪، وبلغ تمثيل الأقباط في البرلمانات العشر ٦,٥٪[٦].

إذن، لم تجد النخبة القبطية أيّة حواجز في انتخابات حرّة نجح فيها «الوفد» في الترشيح أو الانتخاب أو المشاركة النشطة في الحياة السياسية والبرلمانية. وجوهر المشاركة كان يقوم على مشروع الدولة الحديثة وعلى مبدأي المساواة والمواطنة الكاملة، وعلى حرّية العقيدة وغيرها من الحرّيات المدنية التي تمثّل جوهر هذا المشروع. ومن ناحية أخرى، كانت المشاركة تعبير عن قبول مشروع الحداثة السياسية بما انطوى عليه من هندسة قانونية حديثة ومفاهيم إصلاحية وطنية. وهنا نضع الدور المهمّ الذي لعبه الإصلاحيّون في المجالس الملّية، حيث ساهموا في إصلاح نظم الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، وتحديداً في مجال تأصيل قواعده القانونية-الكنسية، وفي إضافة أسباب جديدة قد تؤدّي إلى انحلال الرابطة الزوجية بسبب المرض العضال بأشكاله وأسبابه المختلفة، وبما يؤدّي إلى استحالة الحياة الزوجية، فضلاً عن علّة الزنا. ولا شكّ في أن ذلك أدّى إلى اتّساع نفوذ المدنيين - وهذا هو التعبير الأدقّ - في مواجهة رجال الأكليروس والبطاركة، سواء في الحياة العامّة أم داخل الكنيسة؛ إذ اقتصرت أدوارهم على النطاق الديني الشعائري والطقوس. وقد أدّى ذلك إلى بروز مطالبات من المدنيين بتطوير الكنيسة الأرثوذكسية وإصلاحها عبر وسائط

مدنية-دينية، وهنا كان دور حبيب جرجس، ومدارس الأحد التي خرّجت الجيل الجديد من الرهبان ورجال الأكليروس، ومنهم الأب متّى المسكين، والأنبا غوريغوريس، والأنبا صموئيل، والبابا شنودة الثالث وغيرهم. وهو الجيل المثقّف من رجال الدين الذي تلقّى تعليماً جامعياً وأراد إصلاح المؤسّسات الدينية الأرثوذكسية. وعلى الجانب الآخر، كانت أصداء ثورة يوليو وبعض ملامحها أدّت إلى ظهور عناصر مدنية متمرّدة على الأكليروس كما حدث من جماعة الأمّة القبطية، واختطافها للأنبا يوساب الثاني، إلخ، بما يعكس الاتّجاهات المختلفة داخل الوسط الاجتماعي القبطي إزاء موضوع إصلاح الكنيسة المصرية، وأي الآليات أنسب، هل عبر نظام الرهبنة والانخراط في الداخل، أو الضغط من خارجها بهدف الإصلاح أيّاً كانت راياته الفقهية أو السياسية؟

ومن ناحية أخرى، كانت النخبة القبطية السياسية من كبار ملاّك الأراضي وذوي الاتّجاهات شبه الرأسمالية، منخرطين تماماً في الحياة السياسية والاقتصادية، وغالبهم حول حزب «الوفد». ومع انفصال مكرم عبيد، سكرتير عام الحزب، بدأ بعض القلق إزاء «الوفد» ومواقفه. ولكن بصفة عامّة، كان النظام السياسي الملكي والحزبي قد وصل إلى درجة من التآكل وأصبح على وشك الانهيار، وهو ما تمّ مع ثورة يوليو ١٩٥٢، حيث بدأت مرحلة تاريخية متميّزة في علاقة الأقباط بالنظام السياسي وأشكاله التنظيمية المتعاقبة.

٢. الناصرية: التأميم والتعبئة والانزواء السياسي للأقباط

شكّلت المرحلة من يوليو ١٩٥٢ حتى بناء الناصرية فترة تاريخية متميّزة؛ لأنها تكرّست عبرها إشكالية مشاركة الأقباط في الحياة السياسية، فضلاً عن الأزمات المختلفة في هذا الإطار. وقد بدأت الثورة بالتصدّي للصفوة السياسية القديمة وتصفيتها اجتماعياً وسياسياً، سواء بالعزل السياسي عبر القانون، أم من خلال التأميمات والمصادرات للمصارف، والمصانع، وقوانين الإصلاح الزراعي، ويرصد البعض نسبة هذه المصادرات والتأميمات القبطية إلى الثروة القومية بـ ٧٠٪ من قطاع النقل والمواصلات الداخلية، ٤٤٪ من الصناعة، ٥١٪ من البنوك، ٣٤٪ من الأراضي الزراعية؛ أي ١٥٪ من إجمالي الثروة القوميّة[٧].

وقد ترتّب على ذلك نتائج عدّة:

أ) هجرة بعض الأسر القبطية - من كبار ملاّكي الأراضي ورجال الصناعة - إلى المهاجر الأميركية والكندية والاسترالية والأوروبية، وازدادت موجة الهجرة

من الشباب في عقد الستينات، وبدأت ظاهرة الدور السياسي لأقباط المهجر مذذاك.

ب) شيوع إحساس لدى الصفوة القبطية بأن هذه الإجراءات موجّهة لدور الأقباط في المجتمع، ولاسيّما وأن أعضاء مجلس قيادة الثورة لم يوجد بينهم قبطي واحد إلا شخص من الصف الثاني للحركة(٨).

ج) قيام النظام الناصري بالابتعاد عن دائرة السياسيين الأقباط الليبيراليين وتمّ الاستعانة ببعض التكنوقراط من غير المسيّسين.

د) تضاؤل نسبة التمثيل السياسي للأقباط في التشكيلات الحكومية المتعاقبة.

هـ) عدم قدرة الاقباط على النجاح في الانتخابات البرلمانية منفردين، وتمّ تخصيص عدد من الدوائر المغلقة على الأقباط يقصر فيها الترشيح عليهم، وينتخبهم الناخبون المسلمون والأقباط، وفشلت هذه التجربة لعلاج أزمة المشاركة القبطية.

و) لجوء الرئيس جمال عبد الناصر إلى نظام التعيين للأقباط تحت شعار دستوري، هو النسبة المخصّصة للكفاءات التي لا تستطيع الوصول إلى البرلمان عبر الانتخاب ويحتاجها البرلمان. وعبر هذا الباب كان يتمّ تعيين الأقباط ضمن العشرة أعضاء المعيّنين بمجلس الأمّة.

وكان الاختيار يتمّ وفق معايير الولاء للنظام وعبر التقارير الأمنية، ومن عناصر غير معروف عنها المواقف النقدية(٩).

ز) شكّلت العلاقة المميّزة بين الرئيس عبد الناصر والبابا كيرلّس السادس علامة على هذه الفترة، وكانت تعبيراً عن اتّجاه دولة التعبئة السياسية إلى التعامل المباشر مع المؤسّسات الدينية - كمؤسّسات تعبئة - حتى يحدث تناغم وتناسق مع الطبيعة التعبوية والسلطوية للدولة التي كانت توظّف الدين توظيفاً سياسياً في التعبئة والحشد والتبرير السياسي للخطاب السياسي الناصري، وهي ما تمّ مع الأزهر، والفكر الديني الإسلامي. ومن هنا ليس غريباً أن الخطاب الديني الإسلامي والمسيحي عن الاشتراكية كان تعبيراً إيديولوجياً عن هذا التحالف بين الدولة الناصرية وبين المؤسّسات الدينية الإسلامية (الأزهر) والمسيحية (الكنيسة الأرثوذكسية) وترتب على ذلك ضعف دور العلمانيين داخل الكنيسة كنتيجة منطقية لغياب التعدّدية السياسية والحرّيات المدنية، والتحديث الليبيرالي، وصعود دور رجال التعبئة من كوادر الدراسة الناصرية أو كوادر الكنيسة الأرثوذكسية حيث كانت الفرصة مواتية تماماً لاستعادة الأكليروس دوره، ووقف المجلس الملي، وتشكيل لجنة إدارية لمتابعة الشؤون الإدارية والتنظيمية. ففضلاً عن فقدان

المجلس لاختصاصاته الملّيّة في مجال الأحوال الشخصية، مع إلغاء المجالس، وفي مجال الأوقاف القبطية، وفي مجال التعليم، حيث أشرفت هيئة الأوقاف القبطية على الأوقاف - ثم وزارة الأوقاف في ما بعد- وخضع التعليم لإشراف وزارة التربية والتعليم، إلخ.

جـ) استفادت الفئات الوسطى الصغيرة والفلاحون والعمال، شأن نظرائهم من المصريين من المشروع الناصري الاجتماعي في العمل والتأمينات الاجتماعية وتكافؤ الفرص في التعليم، إلخ، ومن الاتّجاهات شبه العلمانية للنظام آنذاك.

إذن، جوهر ما تمّ في هذه المرحلة التاريخية تمثَّل في أن الطبيعة السلطوية والتعبوية للنظام أدَّت إلى بناء مشروع تحديثي على أسس إيديولوجية وفكرية مغايرة للتحديث الليبيرالي، ومن ثم كان التحديث السلطوي التعبوي للقيم والمؤسّسات، يقوم على فكرة التحالف بين مقاولي الطبقات الاجتماعية - كما يقول لويس عوض- وعلى التعبئة السياسية. وقد انعكس ذلك على تجنيد مجموعة من الوسطاء-المقاولين من التكنوقراط الأقباط مع استبعاد الليبيراليين ورجال سياسة ما قبل ١٩٥٢، مما أدى إلى تهميش واستبعاد للأقباط في الحياة البرلمانية والسياسية خارج آلية التعيين أساساً. وكان من الطبيعي هذا التناغم بين مؤسّسات التعبئة الحديثة والسياسية والدولة، بهدف تحجيم دور المدنيين داخل الكنيسة وفي المجتمع معاً. وقد أدّى ذلك إلى مجموعة من السياسات التي توصف بالتمييز بسبب الدين، ومنها ما يلي:

١ . عدم تولّي الأقباط لوزارات السيادة، وتعيين البعض في وزارات عديمة الأهمّية، على عكس ما كان يحدث قبل ١٩٥٢ من توليهم لوزارات سيادية ورئاسة الوزارة أو البرلمان ذاته.

٢ . تحديد سقف الترقّي داخل أجهزة وهيئات الدولة والقطاع العامّ.

٣ . الاستيلاء على الأوقاف والمدارس القبطية.

٤ . استمرارية القيود الخاصّة ببناء دور العبادة أو ترميمها، وهو ما يمثّل قيداً على حريّة العقيدة المعروفة باسم «شروط الخطّ الهمايوني» و«قرار العزبي باشا» وكيل وزارة الداخلية.

٥ . استبعاد نظام التنشئة التعليمي للتاريخ القبطي من مراحل التاريخ المصري.

٦ . استبعاد الأقباط كتاريخ وموضوع وهموم من النظام الإعلامي المسموع، والمرئي(١٠). ومما زاد من القلق القبطي والإحساس بالهامشية السياسية، هي أطروحات القومية العربية، مما دفع بعض الفئات إلى الحديث عن أزمة هوية

وعودة الحديث الهامس عن الأمّة المصرية، والأمّة القبطية[١١]، وكان التردّد بين الفكرتين تعبيراً عن تردّد وقلق وإحساس بأزمة هوية، وتنازع عليها إزاء خيارات النظام السياسي، وذلك بصرف النظر عن تأييد البعض من رجال الأكليروس لفكرتي القومية العربية والاشتراكية كجزء من دعم الدولة وسياساتها الذي ترتّب عليه اختلال التوازن التقليدي بين رجال الأكليروس وبين المدنيين، وهو ما بيّن دخول الأولين إلى مجال المشاركة بالتأييد للنظام السياسي الناصري في مقابل دور متعاظم لهم، ومكثّف في الحياة العامّة.

٣. الساداتية والأقباط: توظيفات الدين في الصراع السياسي

اكتسبت إشكالية مشاركة الأقباط في هذه المرحلة خصوصية لعدّة اعتبارات تتعلّق بتذبذب موقف المواطنين المصريين الأقباط المنتمين للحركة الإسلامية السياسية من النظام الساداتي. في البداية رحّب الأقباط بالسادات، ولا سيما بعد تأسيسه لنمط من التعدّدية السياسية المقيّدة، والأهمّ «تدشينه» لسياسة الانفتاح الاقتصادي وقوانين الاستثمار ودعمه للمشروع الخاص، ومن ناحية أخرى، انفتاحه على الغرب، والقوى الأساسية فيه. كل ذلك دفع فئات اجتماعية قبطية للعودة لممارسة نشاطاتها في القطاع الخاصّ، سواء من البرجوازية القبطية الكبيرة التي طبّقت عليها القوانين الاشتراكية ١٩٦١ وقوانين الإصلاح الزراعي المتعددة، وبعض المنتمين إلى الفئات الوسطى الوسطى. وشهدت هذه المرحلة دوراً نشطاً وملحوظاً في القطاع الاستثماري أو في مجال التجارة والمقاولات بالجملة والتجزئة أو في المشروعات الاستثمارية والبنوك الأجنبية العامّة في مصر، وأيضاً ازدادت فاعليّتهم في مجال المهن الحرّة، كالأطباء والمهندسين والمحامين والصيادلة، إلخ.

ولا شكّ في أن نشاط الأقباط خلال هذه الفترة يعكس قبولاً بهذه السياسة، على الرغم من أن مرحلة حكم الرئيس السادات بدأت بأحد أبرز حوادث الفتنة الطائفية في عقدي السبعينيات والثمانينيات، وهي «أحداث الخانكة». إلاّ أن توظيف الرئيس السادات للدين في الصراع السياسي الداخلي أدّى إلى بروز مخاوف حقيقية تدور حول التناسق بين الحريّة في العمل الاقتصادي والتجاري والمهني بالقطاع الخاصّ وبين الحريات السياسية، ومن ثم إمكانيات المشاركة والتعبير السياسي عن الذات الفردية أو الجماعية في إطار دولة عصرية وسيادة للقانون الحديث على أسس المواطنة والمساواة. ومن هنا وجد الأقباط أنفسهم بين تعبير عن الذات اقتصادياً ومهنياً، وعدم قدرة على التعبير السياسي من خلال

سياسة توظيف الدين في الصراع السياسي الداخلي؛ حيث استخدم السادات الدين كأداة لإعادة تشكيل الخريطة السياسية مع القوى الناصرية والماركسية، واستخدامه كأداة للتوازن السياسي، وذلك عبر «الإخوان المسلمين» أو من خلال الخطاب السياسي أو في الحشد الجماهيري والإعلامي ضدّ الأطروحات الاشتراكية والناصرية والشيوعية. وظهر الدين كمصدر للشرعية السياسية للرئيس والنظام، حيث حرص على الظهور دَوْماً بمظهر الرئيس المؤمن الذي يؤدّي الطقوس الدينية والفرائض الإسلامية.

وأدَّت هذه المؤشّرات عن الوظائف السياسية للدين إلى قلق الأقباط من الحالة المزاجية والسياسية التي يَخْلُقها الرئيس السادات من خلال سياسته في التوظيف السياسي للدين الإسلامي ورموزه في العمليات السياسية. وقد تزايدت مؤشّرات القلق والتوتر السياسي مع تكثيف «لعب» الرئيس السادات على العوامل الدينية من خلال إدخال تعديل على الدستور، تغدو معه الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع بدلاً من مصدر رئيس للتشريع، وهو ما أثار توتّراً طائفياً في البلاد ترتّب عليه ما يلي:

١ - خشية الأقباط من نظام أهل الذمة في الفقه الإسلامي التقليدي الذي يعصف بمفهوم المساواة والمواطنة، الأمر الذي يجعلهم بمثابة مواطنين من الدرجة الثانية.

٢ - سلسلة من الاجتماعات الدينية ترتّب عليها رفض تطبيق نظام الشريعة، والمطالبة بالمساواة في الحقوق كما في الواجبات وبتكافؤ الفرص في الوظائف العامّة.

٣ - برز تشدّد مضادّ على جانب المؤسّسة الأصولية الإسلامية الرسمية (الأزهر) يقوده الشيخ عبد الحليم محمود للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية والحشد في سبيل ذلك. (أنظر تفصيلاً وتحليلاً أوسع في مؤلفنا «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر ١٩٨٤»).

٤ - ظهرت بعض مؤشّرات لممارسة العنف الديني والطائفي في الثمانينيات وأوائل التسعينيات مع انفجار الجماعات الإسلامية الراديكالية في هذه المرحلة.

كل هذه المؤشّرات كشفت عن خطورة توظيف الدين سياسياً، الأمر الذي ترتّب عليه تحويل في المزاج العامّ للمصريين، ونشوء نزعة محافظة، وتغيُّر في سيكولوجية المصريين نحو التزمّت والتشدّد، وكرَّسها رحيل المصريين المهاجرين موقّتاً للعمل في إقليم النفط. وراح السادات ضحيّة هذه السياسة. ومع ذلك أدَّت هذه المرحلة لشكوك عميقة لدى الأقباط في مبدأ المشاركة السياسية والوطنية، في

مجال تطبيق مبدأ المواطنة الذي بلورته كمبدأ الحركة الوطنية والدستورية المصرية الحديثة، وفي مدى فعالية وقبول الصفوة السياسية الحاكمة، والقطاعات الاجتماعية العريضة لمفاهيم الدولة والمجتمع الحديث.

ومن ناحية أخرى، أدّت هذه الظروف إلى تزايد عزوف الأقباط عن المشاركة في العمل السياسي والحزبي أو في الانتخابات العامّة، وكان طبيعياً حدوث المشاركة داخل أروقة الكنائس. وزادت قبضة الاكليروس على الواقع القبطي اجتماعياً ودينياً، ولاسيما مع ظهور الدور القيادي لشخصية البابا شنودة الثالث الكاريزمية والمؤثّرة في الوسط القبطي. وحدث دمج بين المؤسّسة الكنسية وبين الأقباط على نحو لم تشهده في تاريخها الحديث. وعلى الرغم من عودة المجلس الملّي بعد انتخاب البابا شنوده بطريركاً للأقباط الأرثوذكس في بداية السبعينيات، إلا أن دور المجلس ظلّ تعبيراً عن اختياراته ورؤاه، ومن ثم سيطر الإكليروس على العلمانيين أو المدنيين. ومن ثمّ لا نستطيع أن نلمح أي شكل من أشكال التعبير السياسي عن الأقباط في الحياة السياسية والعامّة في مصر، وظلّ هذا التعبير صامتاً على المستوى القومي وحاملاً لإشكالية التكامل القومي المصري في ظروف متغيّرة، وذلك على الرغم من الدور الذي يلعبه بعض الوسطاء الأقباط مع الدولة كوسيط بينها وبين الوسط القبطي[١٢].

٤ . المشاركة القبطية في الثمانينيات والتسعينيات

بعد اغتيال السادات على أيدي جماعة «الجهاد»، دخلت مصر مرحلة من العنف السياسي ذي الوجوه الدينية والطائفية، رفع لواءها نمط جديد من الجماعات الإسلامية «الكادرية» صغيرة العدد، وتتّسم بالكفاءة التنظيمية والأداء الفعّال في مجال ممارسة العنف السياسي والاجتماعي، مما أدّى إلى انتشار ظاهرة العنف واكتسابها لطابع طائفي إزاء الأقباط، وتزايدت اللهجة العدائية المتشدّدة إزاء الآخر الديني، وذلك تحت مسمّيات أهل الذمّة، إلخ، ولعبت بعض أجهزة الإعلام الحكومية دوراً في هذا الإطار، مما أدّى إلى نشوب فتن طائفية في عدد من المناطق في صعيد مصر، ومنطقة المنيرة الغربية في عقد التسعينيات الحالي. وازداد التوتّر مع انتشار موجتي العنف الطويلتين عامي ١٩٩٣-١٩٩٤ . وقد ترتّب على ذلك شعور الأقباط أنهم مستبعدون خارج اللعبة السياسية والمدنية، وأن هناك جماعات متشددة ومتطرفة تعتبرهم أهدافاً سهلة في صراعها مع الدولة، وأن مبدأ المواطنة أصيب في مقتل. ومن ثمّ تآكلت أسس الوحدة الوطنية التي تمّ ارساءها

مع ثورة ١٩١٩[١٣]. وتزايدت موجة التشكيك في العقيدة المسيحية من قبَل بعض الدعاة الإسلاميين، وفي أجهزة الإعلام الحكومية. وفي فترة الثمانينيات وأوائل التسعينيات بدأ «الأخوان المسلمون» يدخلون مباشرة إلى اللعبة السياسية الحزبية والبرلمان، عبر تحالفاتهم مع حزب «الوفد»، ثم حزبي «العمل» و«الأحرار»، مما أدى إلى ازدياد إحساس الأقباط بالاستبعاد وبانهيار الميراث التاريخي «للوفد» كحزب علماني، يُعبِّر عن الجماعة الوطنية بأقباطها ومسلميها.

على مستوى الوسط الاجتماعي القبطي، ازدادت عزلة الأقباط عن الدائرة السياسية والانتخابات، لكونها لا تعبِّر عنهم، فضلاً عن ازدياد وزن المؤسّسة الدينية ورجال الدين. ومع ذلك نلاحظ أن المواجهة العنيفة من الدولة للجماعات الإسلامية الراديكالية في السنوات الأخيرة، كانت تبرز مؤشرات من البابا لتأييد الحزب الوطني والحكومة في الانتخابات العامّة كخيار بين الحكومة والحزب الحاكم وأحزاب المعارضة الرسمية، والقوى السياسية الإسلامية على اختلافها، ولا سيما الراديكالية التي تمارس العنف ذا الوجوه الطائفية والدينية. وعلى مستوى عملية السلام مع إسرائيل، هناك تأييد من البابا لعملية السلام مع إبدائه لتحفُّظات متعدّدة وطرحه لمفهوم السلام، وضرورة انسحاب إسرائيل من كافة الأراضي العربية المحتلّة، ومن ناحية أخرى، رفضه لزيارة اسرائيل الا مع إخوانه المسلمين، ناهيك عن تحفُّظه الشديد إزاء تسليم السلطات الإسرائيلية لدير السلطان للرهبان الأحباش، وضرورة عودته إلى الكنيسة المصرية الأرثوذكسية.

ونستطيع أن نلمح في هذه المرحلة الممتدّة منذ اغتيال السادات إلى الآن ظواهر عدة ساهمت في مزيد من عزلة وهامشية الأقباط سياسياً تتمثل في ما يلي:

١ . ازدياد المزاج الديني المحافظ والمتشدّد، ووجود مصادر متعدّدة للاحتكاك الطائفي، والتوتّر.

٢ . اعتداءات متكرّرة على الأقباط في صعيد مصر في منطقة «صنبو»، التي شهدت مجزرة بشرية لا نظير لها، مع نشوب أحداث أخرى في ملوي، وسوهاج، والمنيرة الغربية بأمبابة وكفردميانة بالشرقية، فضلاً عن اعتداءات على دور العبادة المسيحية، وهو ما أدّى إلى مزيد من التقوقع والعزلة السياسية، وإلى انخفاض مستوى التفاعلات الاجتماعية. وشهدت العلاقات الاجتماعية بين المصريين-الأقباط والمسلمين-ظواهر الانعزال، والسكن بين الأقباط في منازل لا يقطنها سوى الأقباط، وكذلك المسلمين، وهي ظاهرة غريبة في الواقع المصري، حيث لم تعرف مصر ظاهرة السكن على الهويّة الدينية التي تعرفها بعض المجتمعات الأخرى.

٣. ازدياد خطاب التشكيك العقيدي في عقائد الأقباط المصريين في الخطاب اليومي لبعض الفئات الاجتماعية من المسلمين، وهي ظواهر جديدة في خطاب الحياة اليومية(١٤).

٤. بروز التعبيرات الرمزية عن الانتماء الديني والإفصاح عنها، وذلك بأشكال إعلانية فجّة على العربات الخاصّة الخ. مما يعدّ تعبيراً عن الاحتقان الطائفي والاجتماعي وهو ما دفع الدولة لمنع هذه الظواهر، وتطبيق القواعد القانونية المقررة في هذا الاطار.

٥. تراجع مبدأ المواطنة في الوعي الجماعي العامّ لدى بعض الفئات الاجتماعية المسلمة.

٦. المزيد من التشكيك في قواعد القانون الحديث ومؤسساته ومبادئه الأساسية، وتزايد الحنين لقوانين الأعراف والقوانين ذات الطابع الديني المصدر، على أساس أنها تعبير عن الهوية الدينية-الإسلامية، ومن ناحية أخرى، تأسيساً على كونها أكثر فعالية في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والجنائي في المجتمع المصري.

٧. تزايد الحديث عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بوصفها مجهولاً سياسياً ودينياً واجتماعياً توالدت أساطير متعدّدة حولها.

٨. تزايد اندماج الأقباط اجتماعياً وموقفياً حول الكنيسة والإكليروس، ولعبت الجماعة الأخيرة، بوضعها هذا، دور التعبير عن الأقباط، ولا سيما قداسة البابا شنوده الثالث.

٩. شيوع إحساس عميق بانعدام العدالة وتكافؤ الفرص لدى الأقباط، ولا سيما في مجال الوظائف الحكومية والإدارة والقطاع العامّ - الذي أصبح قطاع الأعمال العامّ - وفي غياب الأقباط عن وظائف المحافظين ورؤساء مجالس الإدارات ومجالس المدن، ونسبتهم في وظائف القضاء والنيابة. إلخ. وهو خطاب تقليدي حول انعدام المساواة والتميز إزاءهم.

١٠. عدم إيلاء الأحزاب السياسية في الحكومة أو المعارضة أهمّية للمطالب القبطية، ومن ثم عدم إقامة حوارات جادّة من أجل تنشيط دوافع الأقباط للمشاركة في بنية الأحزاب، مما أدى إلى ابتعادهم عن ساحتها.

كل ذلك أدّى إلى تبلور إدراك جماعي لدى الأقباط عموماً والنخبة القبطية، أن استبعادهم عن الساحة السياسية والحزبية والتحيّز ضدّهم في الوظائف العامّة هو اتّجاه عامّ من الدولة والقوى النسياسية الإسلامية، فضلاً عن شيوع اتّجاهات سلوكية وقيمية لدى قطاعات من المسلمين المصريين بالتحيُّز ضدّ الأقباط كجزء من

السياق الاجتماعي-القيمي والنفسي المحافظ والمتشدّد، الذي ساد طيلة عقود السبعينيات والثمانينيات وأوائل العقد التسعيني الحالي.

١١. بدأت حركة توسّع في الهياكل الطوعية المرتبطة بالمؤسّسة الدينية الأرثوذكسية لاستيعاب الطاقة الاجتماعية-السياسية غير الموظّفة في الهياكل السياسية والحزبية والنقابية القومية - داخل هذه الأوعية الجديدة للعمل الاجتماعي-الكنسي. وقد أدّى ذلك إلى تبلور توازن جديد في العلاقات بين رجال الدين الأقباط وبين النخبة المدنية للأقباط لصالح الإكليروس، وهو متغيّر جديد يشكّل نكوصاً عن الصيغة القديمة التي سادت في الحقبة شبه الليبيرالية لصالح تحديد الأدوار بين الطرفين.

وقد ساعد على بروز هذا الدور المحوري لقطب القوّة الإكليروسي في مقابل قطب القوّة المدني عدة أمور، يمكن إيجاز بعضها في ما يلي:

أ) ازدياد القنوات الجديدة للعمل الاجتماعي داخل الكنائس تحت الإشراف الكنسي.

ب) مبادرات رجال الدين في التعبير عن المصريين الأقباط في الشؤون العامّة - وبعضها سياسية - ومرجع ذلك كاريزما البابا شنوده الثالث وذكاؤه، فضلاً عن الجيل الجديد من الإكليروس من المثقّفين وذوي التعليم العالي الذين دخلوا سلك الرهبنة ويشكّلون موجة من الأجيال الجديدة التي رفدت الإكليروس بدماء مختلفة، وأعادت تشكيل بنية الأكليروس وقاعدته بتركيبة فكرية-اجتماعية مختلفة وخبرات متنوعة على نحو يمكن وصفه بأنها مرحلة استثنائية في تاريخ الكنيسة المصرية الأرثوذكسية الحديث. ويمكن ملاحظة أن ظروف التوتّر الديني-الطائفي أدّت إلى تماسك البنية الإكليروسية تحت قيادة البابا، وفي الوقت نفسه، حدوث نزوع تشدّدي محافظ في بنية التفسير الديني واللاهوتي وذلك لاعتبارات عديدة، أولها: إن المحافظة في عمليات التفسير تشكّل قوّة تماسك في مواجهة خطر التفكّك والانتقال إلى مذاهب دينية أخرى، ومن ناحية ثانية: إن التفسير المحافظ يشكّل قوّة للإكليروس إزاء المدنيين من طالبي «الفتوى» في أمور الحياة الشخصية أو الدينية، ومن ناحية ثالثة: ثمّة دور تمييزي للنزعة المحافظة كتعبير عن الذات الجماعية للمذهب الارثوذكسي الوطني إزاء الآخرين، ووضع الحدود والمعايير إزاء المذاهب الأخرى.

ج) حدث نموّ في عدد الشخصيات الكهنوتية من الأجيال الجديدة التي بدأت مهمّة تتبوّأ مقاعد في بنية الإكليروس - وذلك كأساقفة ومطارنة، بما يشكّله ذلك من علاقة ديناميكية بين هذا النمط من المطارنة والأساقفة وبين الأجيال الشابّة من

الأقباط. ويبدو أن هذه السياسة التي استنّها البابا شنوده هي تعبير عن فكره في تحديث الكنيسة المصرية على صعيد الدور الاجتماعي، وفي الوقت نفسه مع استمرارية التماسك على أسس وآليات محافظة.

د) أحد مكوّنات سياسة تحديث الدور الاجتماعي-الديني للكنيسة، تمثّلت في ازدياد حجم الكنائس القبطية في المَهَاجر الأميركية والكندية والأوروبية والاوسترالية، وذلك لخلق رابطة بين الكنيسة - الأم في الوطن، وبين أقباط المهجر. وهذه العلاقة هدفها استمرارية المذهب الأرثوذكسي حيّاً لدى أبناء الأقباط من الأجيال الجديدة التي نشأت في هذه المجتمعات، وهذا المسعى مهمّ من عدّة أمور:

- أولها: منع هذه الأجيال من الذوبان في مذاهب مسيحية أخرى وكنائس قوية في هذه المجتمعات.

- ثانيها: الاستفادة من وضع الجماعة المهاجرة وارتباط الجيل الأول بأصوله المذهبية، وإعادة إنتاج هذه الجذور المذهبية مع الأجيال التالية، وتنشيط الهوية الأولى والثانية الفرعية مع الأجيال التالية عبر المذهب الديني، والمؤسسة الحاملة له كطقوس، وقيم وتقاليد وهوية، والمتمثّلة في الكنائس القديمة والجديدة.

- ثالثها: ارسال الجيل الجديد من رجال الدين للدراسة والتدريب في مؤسّسات تعليمية ودينية غربية، وإيفادهم لمخاطبة هذه الأجيال الجديدة من أبناء المهاجرين الأقباط في الغرب.

- رابعها: الاستفادة من التبرّعات الخيرية، التي يتقدّم بها المصريون الأقباط المهاجرون في دعم العمل التطوّعي ومؤسساته داخل الكنائس الأرثوذكسية في الوطن-الأم.

- خامسها: التفاعل مع القطب الجديد للقوّة في المهاجر الغربية الذي يوظّف القيم والآليات الديمقراطية في توصيل رؤاهم وغضبهم من بعض أشكال التمييز أو العنف الطائفي التي تمارس ضدّهم في المجتمع المصري. ولم يقتصر ذلك على خطاب النقد المهجري السياسي الطابع فقط، وإنما امتدّ إلى تحوّلهم إلى قوّة ناقدة للإكليروس داخل هذه المهاجر أو الكنيسة-الأم في مصر بدعوة صمتها عن اضطهاد الأقباط في مصر لصالح علاقاتها بالدولة، وبحيث نستطيع القول إننا، منذ عقدين، إزاء ظاهرة جديدة تتمثل في أقباط المهجر[١٥]، ودورهم من الخارج، بما يمثله ذلك من انعكاسات على الكنيسة وعلى المواطنين الأقباط، فضلاً عن النظام السياسي المصري، ولا سيما في ظلّ موجة مطالبات عالمية تدور حول حقوق الأقلّيات وحرّية العقيدة والمساواة، إلخ، وأصبحت تشكّل مزاجاً عالمياً

مؤثراً على الرأي العامّ، وعلى المؤسّسات الدولية الحكومية وغير الحكومية والإدارات السياسية في الغرب بكل انعكاساتها السياسية والاقتصادية.

١٢ . أدّى انسحاب الأقباط من الحياة السياسية والحزبية والنقابية إلى ضيق منافذ التعبير السياسي عن الذات الفردية أو الجماعية - التي تأكّدت خلال العقود الماضية - إلى ضيق مماثل للأوعية الاجتماعية للكنيسة في استيعاب الطاقة السياسية، مما أدّى إلى بروز خلاف في الرؤى مع الإكليروس والبابا، وهو ما ظهر في الخلافات التي انتقلت إلى أجهزة الإعلام الحكومية التي رحّبت بهذا الخلاف، وعزفت على أوتاره المختلفة، ولا سيما عناصر من مجلّة مدرسة الأحد، وعناصر من داخل الأكليروس، كحالة الأب أغاثون من الكنيسة المعلّقة بمصر القديمة وبعض القساوسة الذين أُجريت محاكمة كنسيّة لهم إما لنسبة بعض التجاوزات اليهم أو لخلافات مع البابا في الرؤية.

١٣ . تزايد الاهتمام بدور المجلس الملّي وانتخاباته كوسيلة لتحقيق المكانة داخل الوسط القبطي من قبَل الفئات الوسطى-العليا، والوسطى-الوسطى[١٦]، ولا سيما وأن البعض يعتبر عضوية المجلس مدخلاً للعضوية في البرلمان أو الوزارة، وقد انتصرت قائمة اتّجاه البابا داخل الانتخابات الأخيرة بكل انعكاسات ذلك ودلالاته من انتصار رؤى البابا داخل الوسط القبطي أمام الرأي العامّ المصري والدولي.

١٤ . كشفت وقائع العنف الاجتماعي-السياسي ذي الأقنعة الدينية والطائفية على مدى عقدي الثمانينيات واوائل عقد التسعينيات عن ظاهرة رفض الأجيال الجديدة وتمرّدها، ولا سيما في صعيد مصر، عن تفاقم المشكلات الاجتماعية-الاقتصادية مما أدّى إلى بروز طاقة اجتماعية وسياسية لا تجد قنوات توظيفها السياسية، بما يكشف عن اعطاب هيكلية حادّة في البنية السياسية والحزبية، فضلاً عن أن البنى الإيديولوجية والرمزية السائدة في الدولة وأحزاب المعارضة فقدت تأثيرها على قطاعات من الأجيال الجديدة، ومن ثمّ لجأت إلى البنى الفكرية والعقيدة الإسلامية الأكثر محافظة وتشدّداً، ولا سيما إيديولوجية الجماعة الإسلامية. وأحد أبرز علامات العنف الرمزي لـ«الجماعة الإسلامية» - و«الجهاد» - نفي شرعية النظام السياسي جملةً وتفصيلاً واعتباره خارج إطار نظام الشريعة والعقيدة[١٧].

وارتبط هذا المسعى الإيديولوجي والرمزي بممارسة نمط من العنف المنهج على الأقباط لاعتبارات تتعلّق بإثبات عدم قدرة النظام السياسي، والحكومة، وأجهزة الأمن على حماية مواطنيها، ومن ثمّ عدم الاستقرار السياسي، وتوظيف

اهتمام أجهزة الإعلام الغربية بهذه الأحداث في الترويج السياسي والإعلامي عن الجماعة الإسلامية.

١٥ . وتوافق مع ما سبق الظهور الاجتماعي والسياسي لجماعة «الإخوان المسلمين»، وسيطرتها على قطاعات كبيرة من الفئات الوسطى الإسلامية، وانتقالها إلى مرحلة اختراق المؤسّسات الوسيطة في المجتمع، ولاسيما النقابات المهنية الأساسية، واستبعاد الأقباط من هذه النقابات، مما أدّى إلى عزوفهم عن المشاركة في الانتخابات النقابية.

ولا شكّ في أن هذا المُناخ ذا الملامح الطائفية أدّى إلى انزعاج وقلق شديد في الوسط القبطي وإلى اعتصام قطاعات واسعة منهم بالمؤسّسة الدينية، في ظلّ شيوع إدراك جماعي بالخطر ونزعة الاستبعاد والتهميش في الحياة السياسية والعامّة.

ثانياً: عوامل عدم مشاركة الأقباط

بصفة عامة، يمكن القول إن عدم مشاركة الأقباط تعود إلى مجموعتين من الأسباب، هناك الأسباب السياسية المباشرة، وقد طرحناها في ما سبق، في حين أن هناك أسباباً أخرى تتّصل بالأطروحات التي قد تنطوي على رؤية تمييزية ضدّهم، وتتّصل بعدم الإيمان بمواريث الدولة الحديثة وإنجازاتها في مجال تطبيقات مبادئ المساواة، وتكافؤ الفرص والمواطنة الكاملة، إلخ، وثمّة عوامل أخرى تتّصل بحرّية العقيدة، فضلاً عن مجموعة من الأسباب تتّصل بنظام القيم والثقافة السائدين[١٨] ، وهذه الأسباب لا تقتصر تأثيراتها غير المباشرة على الأقباط فحسب، بل تشمل المصريين جميعاً مسلمين وأقباطاً - وسوف نركز على هذه الأسباب فيما يلي:

نظام التنشئة الاجتماعية، وسيادة قيمة الطاعة والإذعان

تشكّل قيم الطاعة والإذعان أبرز ملامح النسق البطريركي القديم والحديث، الذي يهيمن بظلاله على أساليب وعمليات التنشئة الاجتماعية، سواءً داخل العائلة الممتدّة أم العصبية الإجتماعية وفي أرياف الوجه البحري، أو صعيد مصر - أو في الأسر النووية في المدن - ليس هذا فحسب؛ بل تمتدّ هذه القيمة المحورية إلى أساليب التنشئة داخل المدرسة والجامعة حيث تتضافر هذه القيمة مع قيمة

التلقين والتكرار والنزعة النقلية المحوّلة من أنظمة العقائد والطقوس الدينية في الجوامع والكنائس، ومن ثم تحدث تفاعلات بين مؤسّسات التنشئة وقيمها المختلفة؛ بحيث تشكّل كوابح أمام ظهور العقل الناقد، والنزعة النقدية إزاء القيم والأفكار وأنماط السلوك السائدة، ومن هنا تنتج هذه المؤسّسات وأنساقها القيمية الطاعة والقبول والإذعان والامتثال في مجال السلوك السياسي، حيث يؤكّد النظام الحزبي والسياسي والأمني عليها في مجال العمل السياسي. الدولة والحزب الحاكم، وأحزاب المعارضة، تعتمد في بنياتها الهرمية على فكرة القبول والامتثال للقرارات وأجهزة الأمن تطبّق ذلك؛ حيث تبرز ظواهر العزوف عن المشاركة في المدن لعدم الاطمئنان لنتائج العملية التصويتية التي تُوصَمُ تقليدياً بأشكال من التدخّل الحكومي، أو التقليدي لصالح بعض المرشّحين دون غيرهم.

وقد شكّلت هذه القيم التقليدية كوابح نفسية وإدراكية تصدّ عن المشاركة في المجال السياسي عموماً، والانتخاب تحديداً، ولا سيما في المدن الكبرى. وقد ساهمت القيود القانونية والأمنية في مجال الحرّيات السياسية والمدنية في الحدّ من المشاركة السياسية عموماً، ولا يشذّ الأقباط هنا عن غيرهم من المواطنين المصريين في العزوف عموماً عن المشاركة في المجال السياسي للأسباب السابقة، ولا سيما في ظلّ ثقافة إذعانية لا تحضّ على المشاركة ولا تحتفي بها.

وفي الوقت ذاته، كانت بعض أشكال التمييز ودعاوى النكوص عن الدولة الحديثة ومواريثها في مجال المواطنة الكاملة وفي سيادة القانون ومبادئ المساواة، تمثل سياقاً اجتماعياً-سياسياً وثقافياً يجعل من عزوف الأقباط ظاهرة في ذاته. ولا سيما في ظلّ شيوع إدراك جماعي لدى الأقباط بأن مشاركتهم غير مجدية في ظلّ مناخ طائفي متشدّد، وأن هناك نزوعاً لاستبعادهم ونفي دورهم في المجتمع والحياة السياسية.

ثالثاً: المشاركة القبطية في انتخابات برلمان ١٩٩٥

اكتسبت الانتخابات البرلمانية الأخيرة -١٩٩٥ - أهميّة خاصّة لدى أطراف اللعبة السياسية والحزبية في البلاد، وذلك لأسباب عديدة على رأسها ما يلي:

١ . ان عزوف أحزاب المعارضة الأساسية - كـ «الوفد» و«الإخوان المسلمون» و«العمل» في دخول الانتخابات البرلمانية الماضية (١٩٩٠)، أضرّ بدور هذه الأحزاب واقتصار نشاطها على الآلية الرئيسية المتمثّلة في الصحافة الحزبية، ومن خلال إصدار البيانات المنفردة أو المشتركة مع القوى الحزبية الأخرى، في حين أن

التواجد داخل البرلمان يتيح لها آلية أخرى للتعبير السياسي، بصرف النظر عن مدى فاعليتها في التأثير على سياسة الدولة والحكومة، أو على العملية التشريعية في البرلمان. ومقاطعة الأحزاب أدّت إلى دخول حزب «التجمّع» إلى البرلمان، وأصبح يمثّل المعارضة الأساسية داخل المجلس التشريعي، مما أتاح له قناة للتعبير السياسي عن مواقفه المختلفة داخل البرلمان.

ولا شكّ في أن أحزاب المعارضة، ومعها جماعة «الإخوان المسلمون»، أدركت سلبيات عدم دخولها برلمان ١٩٩٠-١٩٩٥، ومن ثمّ دخلت الأحزاب كافة، بما فيها الإخوان، المعركة الانتخابية، على الرغم من صدام الإخوان مع الحكومة.

٢. إن برلمان ١٩٩٥، هو الذي سوف تدخل به مصر الألفيّة الثالثة بعد سنوات في حال استمراره، ومن هنا ظهرت أهميّة التواجد داخله، لمحاولة التعبير عن رؤى هذه الأحزاب والجماعات، بما فيهم رجال الأعمال حول شكل مصر في هذا القرن الجديد. ومن ناحية أخرى، فالتواجد الحزبي داخل البرلمان القادم، يتيح شكلاً من اشكال الحماية على احتمالات مواجهات قادمة بين الدولة وبعض القوى الحزبية المعارضة، ويشكّل الحضور داخل البنية التشريعية، رسالة بقبول الشرعية والاعتدال السياسي لبعض الأحزاب، ومنها حزب «العمل» «الموسوم» بتحالفات مع المعارضات الإسلامية الإخوانية والراديكالية الأخرى التي تمارس العنف السياسي ذا الوجوه الدينية والطائفية. هي رسالة من الداخل إلى الخارج: أي إلى الإدارات السياسية في الغرب، ولا سيما الأميركية والبريطانية التي تأخذ منحى المناداة بضرورة إدماج القوى الإسلامية المعتدلة في الشرق الأوسط داخل البنيات السياسية الشرعية في هذه الدول.

٣. تجرى العمليات الانتخابية في ظلّ صراع ضار بين الإخوان والحكومة، وذلك عبر تقديم الدولة لكوادر الجماعة للمحاكمات العسكرية بدعوى أنها حركة سياسية غير مشروعة، وهو ما خلق انطباعاً لتصدّي الدولة العنيف للحركة الدينية-السياسية، الإسلامية في ظلّ انخفاض نسبي في معدّلات العنف الراديكالي الذي تمارسه «الجماعة الإسلامية» في صعيد مصر.

في ظلّ هذا السياق، تبرز الأهميّة الخاصّة لإشكاليات مشاركة الأقباط في الانتخابات البرلمانية التي جرت مؤخّراً، في ظلّ المؤشّرات المختلفة لظاهرة العزوف التقليدي لهم عن المشاركة في الحياة الحزبية والانتخابية. والسؤال الذي طرح في الانتخابات الماضية دار حول مدى مساهمة الأقباط في العملية الانتخابية كمرشحين أو ناخبين.

نستطيع أن نرصد عدداً من المؤشّرات تتعلّق بمواقف النُّخبة القبطية من الانتخابات الماضية في ما يلي:

١ . كشفت انتخابات المجلس الملّي العامّ للأقباط الأرثوذكس عن اهتمام كبير، وتزايد في نسبة المقيدين بجداول الانتخابات والمرشحين، وذلك كتعبير عن اهتمام الأجيال الجديدة بالمشاركة، ولا سيما من الفئات الوسطى-الوسطى، والوسطى-العليا التي حقّقت نجاحاً على المستوى المهني أو الاجتماعي او الاقتصادي، وتريد أن تحقّق مكانة سياسية، ولكن لا تجد القنوات، ولا الأطر السياسية للتعبير عن اتّجاهاتها ورؤاها. والبعض يرى أن المجلس الملّي يمثّل وعاء اختيار الأعضاء الأقباط المعينين بمجلس الشعب أو جسراً للوزارة.

٢ . يرى بعض المراقبين للوسط القبطي، أن هناك نزوعاً في السنوات الأخيرة من الأقباط للقيد بجداول الانتخابات، للمشاركة في الانتخابات العامّة. وأن الدورة الانتخابية الماضية كانت هي الفرصة الأولى لهذه الأجيال الجديدة للتعبير عن نفسها سياسياً عبر آلية الانتخاب.

٣ . بروز عدد من المرشّحين الأقباط المستقلّين في بعض الدوائر، التي يوجد بها تركُّز قبطي، فضلاً عن ترشيح بعض الأحزاب للأقباط-كأحزاب «الوفد» و«التجمُّع» و«الأحرار» و«العمل». ونسب المرشّحين الأقباط تحت مسمّيات حزبية محدودة، مما كشف عن أزمة حقيقية في النظام الحزبي وفي فاعلية الأحزاب السياسية.

٤ . لم يرشّح الحزب الوطني، باعتباره حزب الحكومة، أي مرشّح قبطي في أية دائرة من دوائر الجمهورية، مما شكّل إحباطاً لبعض عناصر النُّخبة القبطية، نظراً لأن حزب الحكومة ذاته ليست لديه القدرة على إنجاح مرشح قبطي على أسس سياسية، وأن ذلك يعني أن هدفه هو مجرّد تحقيق النجاح ولو بالمزايدة الضمنية على الحركة الإسلامية السياسية.

٥ . المواجهة بين الدولة، وبين الإخوان والجماعات الإسلامية خلقت أجواءً مُشجِّعةً لاهتمام الأقباط بالحياة العامة في مصر، وبالانتخابات الحالية. والمؤشرات السابقة تحيلنا على المحاور المختلفة للاهتمام السياسي بالأقباط وأصواتهم، ويمكننا أن نرصدها على النحو التالي:

١ . محاور حركة الدولة والحزب الوطني الحاكم.

٢ . محاور حركة الاحزاب السياسية.

١. «الحزب الوطني» الحاكم والأقباط

لم يرشِّح «الحزب الوطني» قبطياً ضمن مرشحيه للانتخابات البرلمانية الماضية، تأسيساً على تصوُّر مفادهُ أن الغلبة في الترشيح لذوي العصبية والمكانة العائلية والثروة كمعايير للترشّح في الدوائر المختلفة، ولا سيما الريف، وأن أهمّ هذه المعايير العصبية - العائلية - في ضوء تركيب الدوائر المختلفة لن يؤدّي إلى نجاح قبطي في الانتخابات. ومن هنا فالمخاطرة بالترشيح على أُسس سياسية هو من قَبيل مغامرة هدفها سياسي ولكن نتائجها خاسرة، ومن ثم فمثل هذا الاتّجاه بعيد عن رؤية الواقع الانتخابي في دوائر الجمهورية المختلفة، فضلاً عن أن ذلك قد يستفزّ ذوي الميول الإسلامية والمحافظة فيؤثر على مرشّحي الحزب.

ويبدو أن «الحزب الوطني» اطمئنّ إلى أن التمثيل القبطي في البرلمان يُراعى من خلال آلية التعيين ضمن النواب العشرة في مجلس الشعب، وهو ما تمّ فعلاً باختيار ستة أعضاء من الأقباط بينهم ثلاث سيدات، والذين يصدر قرار جمهوري بتسميتهم من رئيس الجمهورية. ويبدو أن الحزب الوطني يعتمد هنا على أن الدولة أثبتت أنها حامية للوحدة الوطنية والأقباط في مواجهتها الضارية والدّامية للجماعات الإسلامية الراديكالية ولجماعة «الإخوان المسلمون»، وأن ذلك كفيل بطمأنة الأقباط، وبضمان تصويت غالبيتهم لمرشّحيها، والبعض قد يرى أن رأس الكنيسة-البابا شنودة-غالباً ما يميل إلى هذا الاتّجاه، وصرَّح أكثر من مرة بطريقة غير مباشرة بتأييد الرئيس والحكومة في معارك انتخابية سابقة.

٢. محاور حركة الأحزاب السياسية إزاء الأقباط

نستطيع أن نلمح قدراً من المشتركات بين هذه المواقف الحزبية إزاء الأقباط، وبعضاً من التمايزات، نرصدها في ما يلي:

١. أبرز المشتركات أن الجميع أراد أن يجعل من الأقباط مجرّد تعبير، أو الإيماءة على كونه حزباً يريد الوحدة الوطنية، والبعض يدرك أن الأصوات القبطية قد تساعد مرشّحيه المسلمين في دوائر بها تركُّزات قبطية أو حتى مجرّد أصوات هائمة.

٢. بعض الأحزاب، كحزب «الوفد»، أراد أن يزيل صورة الحزب «الذرائعي»، الذي تحالف مع «الإخوان المسلمون» ضد تراثه التاريخي في الوحدة الوطنية، ومن ثمَّ رشَّح عدداً من الأقباط كرمز لصورته وتقاليده العريقة في هذا المجال، ولا سيما بعد أن عيّن سعد فخري عبد النور سكرتيراً عاماً للحزب وخليفة إبراهيم فرج.

٣. وحزب «العمل» أراد ترشيح بعض المرشَّحين الأقباط، حتى يزيل عنه صورة الحزب المؤيِّد لجماعات العنف، والمناهض للبابا - عبر الانتقادات العديدة التي وجّهت له في جريدة «الشعب». ومن هنا سعيه لدى بعض الأقباط للترشيح تحت اسم «العمل» وترك لهم حرّية التعبير عن رؤاهم، بعيداً عن برنامجه وشعاره: «الإسلام هو الحلّ»، وأبدى بعضاً من التمايز عن جماعة «الإخوان المسلمون». ومع ذلك لم يجد سوى مرشّحين الأول بالإسكندرية، ولم يحقّق نجاحاً في دائرته منذ الدورة الأولى، والثاني انسحب قبل إجراء الانتخابات للصعوبات الحزبية والمحلّية التي واجهته في حركته داخل دائرة «المعهد الفنّي بشبرا». وبعض الذين عرض عليهم الترشيح باسم حزب «العمل»، وجدوا رفضاً صريحاً في دوائر الكنائس التابعة لدوائرهم، كالجيزة، لترشيحهم باسم حزب «العمل»، فضلاً عن رفض دوائر التجّار الأقباط - تجّار الحلي الذهبية - نظراً لأنهم يرون حزب «العمل» يؤيّد الجماعات الدينية التي تمارس العنف، وأنهم وزملاؤهم الأقباط ضحايا لهذا العنف استحلَّ أموالهم، الأمر الذي دفع بعض هؤلاء للتراجع عن ترشيح أنفسهم ضمن حزب «العمل» حتى تحت شعارات غير إسلامية.

٤. وفي ما يتعلّق بحزب «التجمّع»، فلم يرشِّح سوى قبطي واحد في إحدى دوائر الصعيد، وذلك تأسيساً على أن الحزب وقف ضدَّ العنف والإرهاب باسم الدين، وأن مواقفه صريحة مع الوحدة الوطنية والعلمانية. ومن هنا يرى أنه لا مجال للمزايدة عليه في هذا المجال.

٥. وقامت الأحزاب السياسية المختلفة بالتَّحرُّك نحو الكنيسة كمحور للتفاعلات على أساس الإقرار بأن دورها مؤثّر، سواء من أُمناء عموم الأحزاب الأساسية: «الوفد»، و«التجمع»، وحزب «العمل». وهذا الاتّجاه يعني أن الأحزاب السياسية المعارضة تدرك أن هناك دوراً مهمّاً للكنيسة في الوسط القبطي، ومن ناحية أخرى اضفاؤها لمسحة سياسية على هذا الدور عبر إقامة علاقات اتّصالية معها، سواء لترشيح بعض الأقباط أم دعم بعض المرشّحين. وهو ما يعني إعادة تكريس وإنتاج لهذا الدور خارج الوسط القبطي بما يؤكّد أن الأحزاب تدعم بناء القوّة التقليدي المؤسّس على الدين في مواجهة بناء القوة الحديثة الذي يركّز على الموقف السياسي والحزبي والاجتماعي لفئة من الفئات الاجتماعية، بغضّ النظر عن انتمائها الديني. وهذا يعني أيضاً أن الأحزاب السياسية تعوق عملية إنتاج الفرد في المجتمع المصري، كإرادة سياسية وفاعل اجتماعي في العملية السياسية والانتخابية.

وهذا يعني قيام هذه الأحزاب بالمساهمة في إعادة إنتاج الأقباط ككتلة مندمجة على أسس دينية، وهو منحى ينطوي على نزعة طائفية مهما تدثّرت بشعارات علمانية أو رؤى تقوم على المواطنة الكاملة والمساواة.

في حين أن الموقف المعلن للبابا هو أن للأقباط حرّية اختيار الخطاب السياسي الذي يتّفق مع رؤاهم، في حين أن المؤشرات كافّة تؤكّد على عدم الرضا عن أطروحات وشعارات «الإسلام هو الحلّ»، وتطبيق الشريعة الإسلامية، بالنظر إلى الطبيعة السياسية للمرحلة الراهنة في مصر في ظلّ نزعة محافظة ومتشدّدة دينياً تسود بعض قطاعات المجتمع المصري.

٦ . ولا شكّ في أن نسبة الأقباط الذين رشحوا أنفسهم كمستقلّين كشف إلى أي مدى ضيق التركيبة الحزبية الحالية عن استيعاب الأقباط في الحياة السياسية، وعن توق كبير لدى الفئات الوسطى-القبطية للتعبير السياسي عن ذواتها في هذه المرحلة من تطوّر النظام السياسي في البلاد.

٧. أسفرت الجولة الانتخابية الأولى عن سقوط الأغلبية الساحقة للمرشّحين الأقباط في غالبية الدوائر، سواء كمستقلّين - ومنهم من ينتمي «للحزب الوطني» أصلاً - أم كمرشحين عن أحزاب معارضة، ولم يستطع الذين خاضوا الانتخابات في جولة الإعادة من الانتصار على منافسيهم الآخرين. ولعلّ مرجع ذلك أن مرشّحي الحزب الحاكم قد مارسوا أشكالاً من الدعاية والعنف المؤسّس على الطائفية والتحريض على كراهية الأقباط وتوزيع المنشورات التي تدعو لعدم انتخاب المرشّح القبطي بدائرة الوايلي بالقاهرة - فئات - تحت شعار: «لا للمجوس، لا للقبط، لا للنصارى ونعم لمرشّح الحزب ابن الوايلي»، وتحمل علامة الصليب مشطوباً عليه.

وشهدت دائرة «شبرا» و«مهمشة» بالقاهرة هُتافات دعائية ضدّ المرشّح القبطي، والذراية به، وضدّ الرموز الدينية للأقباط، كما فوجئ فئات الناخبين الأقباط باختفاء أسمائهم من كشوف الناخبين، ولم يتمكّنوا من الإدلاء بأصواتهم[١٩].

٨. إن قيام مرشحي الحزب الحاكم، وآخرين، بممارسة أشكال متنوعة من العنف المادي، والمعنوي، على أسس طائفية ودينية، ضدّ المرشحين الأقباط، يكشف إلى أي مدىً تدهورت مستويات الصراع والتنافس السياسي والحزبي في مصر، على مستوى بثّ نزعات الشقاق بين المواطنين المصريين، على أسس ورموز دينية محضة؛ أي على الأسس والروابط الأولية، وليس على أسس سياسية واجتماعية وفكرية، كما كان الأمر في المرحلة شبه الليبيرالية في مصر. وقد تزامن وتوافق مع هذه النزعة المحطمة لأسس التكامل القومي المصري، العودة

لأحضان العصبيات، والعائلات الكبيرة، واستنفارها وإحيائها كمرجعيات وأبنية للقوة للفوز في الانتخابات، وتمثيلها في البرلمان على هذا الأساس وحده. وهو المسعى الذي رمت إليه سياسة الحزب الوطني الحاكم، والحكومة، والنخبة السياسية العليا، وبعض الأحزاب المعارضة، والمستقلين الخارجين على الحزب الوطني، أو عن أحزاب المعارضة الأخرى. وهو ما يشير إلى مدى الوهن الذي أصاب مفاهيم، وقيم، ومواريث الدولة القومية والحداثة السياسية في مصر، والتآكل الذي أصاب مؤسساتها.

خاتمة

ثمّة أزمة طاحنة يكشف عنها تاريخ مُشاركة الأقباط في الحياة الحزبية والسياسية المصرية، وتكشف عن أنَّ الأسس التقليدية التي بني على أساسها التكامل القومي المصري قد تآكلت تدريجياً، وأن أسس المواطنة الكاملة، ومبادئ المساواة وتكافؤ الفرص، والحرّيات المدنية، تجد تحدّياً لها من أطراف سياسية متعدّدة في المجتمع المصري، على رأسها «الحزب الوطني» وحكوماته وعناصر من النخبة السياسية الحاكمة. ومع ذلك ثمّة مؤشّرات جديدة تكشف عن رغبة في المشاركة وتجديد هذه الأسس وإحيائها تعبيراً عن الحركة الوطنية والدستورية، وتحاول الاستفادة من مُناخ عالمي موات يتمثّل في حركة حقوق الإنسان الدولية.

وكشفت المعركة الانتخابية الأخيرة عن أن الأقباط في مفترق طريق تاريخي بين المشاركة السياسية النشطة، وعوائق النظام السياسي والقانوني، ومعارضات القوى الإسلامية الراديكالية، ناهيك عن التّدهور الذي أصاب بنيان التعاضد القومي المصري، وتقاليد وقواعد وقيم الحركة الدستورية المصرية الحديثة، التي أسّست «مدرسة حب الوطن»[٢٠] وجوهر إنجازات الحركة الوطنية المصرية في تاريخها الحديث. ولا شكّ لدينا في أن قضايا وإشكاليات التكامل الوطني في ظلّ عالم يُعاد تشكيله[٢١]، تمثّل واحدة من درامات أزمة الدولة الحديثة في مصر خلال الأجلين القصير والمتوسط.

الفصل الخامس

الأقباط وانتخابات مجلس الشعب:
البحث عن تعبير سياسي في واقع غير مواتٍ

مقدّمة:

ثمّة سؤال محوري تثيره دراسة الأقباط والانتخابات التشريعية التي تمتّ عام ١٩٩٥، وغيرها من الظواهر والمشكلات السياسية التي تمسّ المصريين الأقباط، - وهو ما نُعيد طرحه هنا مجدّداً - وهو: هل يمكن اعتبار الأقباط كتلة سياسية واجتماعية موحّدة ومتجانسة ومندمجة ومتمايزة عن المجتمع المصري بأغلبيته المسلمة؟ وبحيث نستطيع أن نمارس تعميماً ممنهجاً حول نظامهم القيمي، وأنماط سلوكهم السياسي والاجتماعي؟

إن ما يثير هذه الاسئلة هو الموقع الذي بات يشغله الأقباط في الحوار العامّ بوصفهم أقباطاً، أي بناءً على الصفة الدينية - بل وأحياناً المذهبية - كمعيار لفرز مكوّن مهمّ من مكوّنات المجتمع المصري وفئاته الاجتماعية المختلفة. وتكاد تغفل النصوص والخطابات السياسية والتاريخية - إلاّ ما ندر - طبيعة التباينات الاجتماعية والثقافية والمذهبية داخل ما يسمّيه بعضهم بـ «الجماعة القبطية» - وهو تعبير يفتقر الى الدقّة العلمية رغم شيوعه في البلاغة السياسية العامّة -، ومن ثم تبدو هذه الجماعة الموصوفة بالنعت الديني والقومي قبطي وكأنها متجانسة اجتماعياً، ولا توجد وشائج اجتماعية أو سياسية بينها وبين غيرها من الفئات الاجتماعية التي تتوزّع على البناء الاجتماعي المصري. ويثير هذا التعبير «الجماعة القبطية»، او الأقباط تصوراً مفاده أننا إزاء نسق اجتماعي-ديني مواز لنسق اجتماعي للأغلبية من المصريين المسلمين على اختلاف وضعيّاتهم، بل يوحّي بقدر من الغموض يفرضه التعبير، ويسانده مجموعة من الصور النمطية القائمة في

الذهنية العامة حول الأقباط ومؤسّساتهم الدينية وطقوسهم ورموزهم، ونمط معاشهم. إن تعبيري «الجماعة القبطية»، والاقباط والانتخابات التشريعية، كليهما يوحيان بأننا إزاء كتلة اجتماعية-دينية تحوّلت إلى كتلة سياسية تصويتية موحّدة على أساس المعيار الديني، تذهب للترشيح أو إلى صناديق الاقتراع تحت سطوة الانتماء الديني والمذهبي.

ومن ناحية أخرى، لا نكاد نرى اختلافاً في مكوّنات هذه الكتلة على أسس اجتماعية أو سياسية أو ثقافية.

ولا شكّ أن هذا التغيّر في نظام اللغة السياسية، ومفرداتها، وصفاتها – كنظام للدلالة والرؤية – هو جزء من التغيّر في الخطاب السياسي. وهذا التعبير – الجماعة القبطية – يمثّل أحد المنتجات اللغوية والسياسية والقيمية لأنظمة إنتاج الخطابات السياسية المتنافسة في المجال العامّ المصري، وذلك من لدن الأحزاب السياسية على اختلافها، ومنظّمات حقوق الإنسان وبعض عناصر الصفوة المصرية القبطية والمسلمة. وعلى الرغم من غموض التعبير الاصطلاحي، ودلالته وايحاءاته ومثيراته – من صور ذهنية في المخيال الجماعي للمصريين على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم ومذاهبهم – تكشف تكراريته وإعادة إنتاجه في السوق السياسي – بما ينطوي عليه من مبادلات رمزية وصور ومفردات – عن الطاقة التوليدية في نظام اللغة الديني، ودلالاته السياسية، من حيث صناعة وتخليق وعي جماعي انقسامي لدى الأقباط والمسلمين المصريين بأن ثمّة كيان اجتماعي-سياسي-ديني ومذهبي له استقلاليته وتمايزاته يسمّى بـ «الجماعة القبطية».

وتكشف متابعة الأدبيّات البحثية والسياسية والإعلامية[1] في ظلّ هشاشة وضعف غالبها – عن أن الخطابات السياسية والإعلامية بما هي منتج لغوي، تستخدم مجموعة من المفردات والنعوت التي تصوغ العقل المصري منذ اربعة عقود ويزيد، قد تفاقمت منذ مفتتح عقد السبعينيات وأصبحنا إزاء نسق فرعي للغة والتسمية والصفات ذي دلالة خاصّة، تشكّل عبر عوامل وبيئة سياسية ودينية تتسم بالتشدد والمحافظة وغلبة الغلو في التفسيرات والتأويلات الدينية الاسلامية – وهناك نظائر موازية على الجانب القبطي بعضها أصيل ومستمرّ والآخر يمثّل ردّ فعل واستجابة رمزية لتأويلات الجانب الآخر – إزاء الآخر الديني، ولاسيما في ظلّ إعادة نظر جرت لإعادة كتابة ورؤية ومراجعة تاريخ مصر وتطوّراته في العصر الحديث، ولاسيما تراث الحركة الوطنية الدستورية ومبدأ المواطنة والمساواة كأحد أبرز ملامح مشروع الدولة المصرية الحديثة. وثمّة عامل مهمّ يتمثّل في أن سياسة التسمية وإضفاء الرموز والدلالات والصفات على أسس ومعايير دينية – من قبل

الحركة الإسلامية السياسية - يستند الى حالة الانقسام والازدواج في أنظمة اللغة بين الديني والمدني، وتسويغ مشروعية الأخير على النظام الأول الذي يسم اللغة السياسية في مصر منذ مطلع بناء دولة محمد علي[٢].

وليس ثمّة من شكّ أن تعبير الأقباط في الانتخابات يشكّل أحد تجلّيات الانقسامات في العقل السياسي العامّ للنخبة السياسية وخطاباتها المختلفة والمتنافسة في المجال العامّ.

إن صناعة الخطاب العامّ لصورة شائعة عن الأقباط بوصفهم كتلة مندمجة ومتناسقة اجتماعياً وسياسياً أو تجمع تصويتي موحّد الاتّجاه السياسي. هو أمر لا تسانده أية دراسة أمبيريقية حول كيفية تشكل هذه الكتلة السياسية والتصويتية، ولا توجد دراسة حول أنماط التصويت القبطي بهذا الوصف ولا عن طبيعة هذا الاندماج الاجتماعي. وفي ظلّ غيبة هذه النوعية من الدراسات والبحوث الميدانية عن السلوك السياسي والتصويتي للأقباط، يغدو الحديث عن كتلة قبطية سياسية أمراً مشكوكاً في دلالته العلمية والمفاهيمية والسياسية.

ومن ناحية أخرى، نستطيع أن نلمح اتّجاهاً لترسيخ الوعي الاجتماعي والديني بالمغايرة كمعيار للتميز من خلال ظواهر عدّة، يمكن رصدها في ما يلي:

١. الدور التاريخي والمتنامي للمؤسّسة القبطية الأرثوذكسية كتجسيد للدين وكتعبير عن الهوية الدينية للأقباط، وذلك كنتاج لعوامل عدة، على قمّتها يأتي السلوك الانسحابي للمواطنين المصريين الأقباط من الحقل العام - المدني في طبيعته - إلى الحقل الديني المؤسّسي، بوصفه حارساً للتراث الجمعي للأقباط، وكمجمع للمخيال التاريخي-الديني والاجتماعي. وهذا ما أفضى إلى اندماج الديني بالمدني منذ عقدين أو يزيد، الأمر الذي أدّى إلى تحوّل المؤسّسة الدينية القبطية الأرثوذكسية - ونظائرها المؤسّسية لدى المذاهب الكاثوليكية والإنجيلية وغيرها من المذاهب والكنائس الصغيرة - إلى أحد أنظمة إنتاج الوعي المتمايز بالهويّات الدينية الفرعية على نحو معمّم، وهو أمر تفرضه طبيعة التحوّلات الاجتماعية والسياسية والدينية في المجتمع المصري منذ بداية عقد السبعينيات.

٢. وقد أدّى العنف السياسي-الاجتماعي - بوجوهه الدينية والطائفية الذي تمارسه الحركة الإسلامية الراديكالية[٣] - وحجم عمليات العنف، في مواجهة الجهاز الأمني ورموز النخبة السياسية الحاكمة والمثقّفين والاقباط، فضلاً عن صدور فتاوى باستحلال أموال الأقباط والهجوم على محلاّت بيع الحلى الذهبية التي يمتلكها الأقباط - إلى شيوع إدراك وحسّ جمعي بالحصار القبطي داخل الحياة الاجتماعية، وبأنهم مستهدفون لأسباب دينية محضة. ومثل هذا الإدراك يساهم

في إنتاج الوعي بالخصوصية القبطية المتمايزة عن غيرها من الخصوصيات المصرية، ويؤدّي إلى تخليق آليات للتعبئة والاندماج الداخلي بالكيانية القبطية كسيكولوجيا جماعية تحجب التمايزات على معايير اجتماعية وسياسية، ومن ثمّ تلعب المؤسّسة الدينية أدواراً تعبوية وتعبيرية وحمائية للأقباط.

إن سيكولوجية المحاصر ونفسية المحاصرين ساهمت في توليد خطاب الجماعة القبطية، والأقلية القبطية، ولو من نوع خاصّ، أطلق عليها في سجالات السنوات الأخيرة وذلك على أسس دينية محضة.

وإذا كانت مثل هذه المفردات ودلالاتها اللغوية أو الاصطلاحية أو المفاهيمية هي جزء من السجالات التي تشغل حيّزاً من الجدل العامّ مؤخّراً سواء أكانت هذه التعبيرات غير دقيقة علمية أم غامضة. إلاّ أن تحليلها يكشف عن أن دلالتها السياسية والنفسية والاجتماعية تجعلنا نركّز على هذه الدلالة، ومن ثم نتناول نتائجها من زاوية العزوف عن المشاركة السياسية في الانتخابات العامّة أو النزوع لعدم الانضواء في الأحزاب السياسية والمؤسّسات الوسيطة وأنشطتها وتفاعلاتها، ولاسيما بعد سيطرة جماعة «الإخوان المسلمون» على الأغلبية في مجالسها النقابية وفي أهمّ النقابات المهنية.

كل ذلك يدفعنا إلى تحليل المشاركة القبطية في انتخابات مجلس الشعب التي جرت عام ١٩٩٥ عبر تناول الجوانب التالية:

- أولاً: انتخابات ١٩٩٥، وخصوصية المشاركة القبطية.
- ثانياً: الأقباط في الخطابات الانتخابية للأحزاب السياسية.
- ثالثاً: المرشّحون الأقباط ودوائرهم الانتخابية ودلالاتها.
- رابعاً: البيئة الانتخابية والنتائج والظواهر الجديدة.

أولاً: انتخابات ١٩٩٥ وخصوصية المشاركة القبطية

اكتسبت الانتخابات البرلمانية التي جرت في نهاية عام ١٩٩٥ بعملياتها وآلياتها أهمية غير عادية - يمكن وصفها بالاستثنائية - في إطار تاريخ تطوّر النظام الانتخابي المصري وتطبيقاته المتعدّدة، وذلك بعد مرحلة من التذبذب وعدم الاستقرار في الاختيار بين نظامي التمثيل الفردي، والنسبي المشروط من خلال نظام القائمة والمزج بين كليهما، وهو الأمر الذي تعرّض لانتقادات دستورية وسياسية عديدة من قبل الأحزاب السياسية المعارضة والمستقلّين ورجال القانون، وغيرهم من وجوه الحياة العامّة السياسية والنقابية والمهنية والأكاديمية.

وقد تعرّضت قوانين الانتخابات بالقائمة النسبية المشروطة لطعون بعدم دستوريتها أمام المحكمة الدستورية العليا التي قضت بعدم دستورية قانوني الانتخابات السابقين. ومن ثمّ كانت عودة الحكومة للعمل بالنظام الفردي محاولة منها للابتعاد عن نطاق المطاعن الدستورية. ومن ناحية أخرى، جرت الانتخابات في ظل أجواء اتّسمت بالتوتّر السياسي والنزاع والمواجهة بين الدولة وجماعة «الإخوان المسلمون»، وذلك عبر محاولاتها لتطويق تمدّد الجماعة داخل المنظّمات الوسيطة التي تتمثّل في النقابات المهنية التي تضمّ الفئات الوسطى التي تعدّ أهمّ معاقل الحيوية السياسية في المجتمع المصري. ومن ثمّ مثّلت سياسة الحكومة في المواجهة أبرز ملامح السياق الانتخابي طوال عام ١٩٩٥ في محاولة منها كسر سياسة «الأسلمة من الوسط»[٤] التي تنتهجها الجماعة للالتفاف حول نظام الحجب عن الشرعية القانونية الذي وضعته الدولة لرسم حدود الخريطة السياسية وأطرافها والفاعلين الشرعيين داخلها، وقواعد اللعبة السياسية وذلك من خلال نظام للضوابط والمعايير القانونية التي توظّفها الدولة ابتداءً لحصر المجال السياسي أو لتضييق نطاقه وقواعده وحدوده، في ضوء التغيّرات التي تنتاب الواقع السياسي والاجتماعي والمزاج العام وحدود التوازن - واللاتوازن - بين القوى السياسية المعارضة والدولة، ولاسيما الاخوان والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، كـ «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد».

من هنا دارت الانتخابات في ظلّ مواجهة الدولة للاخوان خلال السنوات الأربع الماضية بلغت ذروتها في العام الحالي من خلال اساليب عدّة هي:

١ . تعديل قانون النقابات المهنية للحيلولة دون حصولهم على غالبية مقاعد مجالس النقابات المهنية.

٢ . القبض على بعض القيادات الإخوانية، وتقديمهم للمحاكمة أمام القضاء العسكري.

٣ . فرض الحراسة القضائية على بعض النقابات المهنية التي تسيطر عليها أغلبية إخوانية، كالمهندسين والمحامين، مما أدّى إلى انكسار فاعلية النقابات المهنية التي قادت مجالسها كوادر الجيل الوسيط من الجماعة.

٤ . إلقاء القبض على بعض الكوادر التي تمّ إعدادها للترشيح في الانتخابات البرلمانية، والعناصر الاحتياطية التي أعدّتها الجماعة للترشيح كبدائل لمن يتمّ القبض عليهم، ثم المندوبين ووكلاء المرشّحين في الدوائر المختلفة.

وقد أسهمت هذه السياسة في التأثير على الأداء السياسي والانتخابي للإخوان أثناء العمليات الانتخابية من خلال حالة الارتباك التنظيمي التي انتابت الجماعة في

ضوء عمليات القبض على بعض الكوادر الشابّة والنشطة، وإنهاك التنظيم في مختلف المحافظات ودوائرها، فضلاً عن اضطراب الرؤية السياسية في إدارة الأزمة مع الدولة ولجوء قادة الجماعة من الأجيال القديمة إلى سياسة الإخوان التقليدية في المناورة، وامتصاص الصدمات السياسية والأمنية للدولة ربما تنكسر حدّتها، بديلاً عن المواجهة والصدام التي قد تؤدّي إلى نتائج بالغة السلبية على مسار الجماعة، كما حدث في المواجهة مع الدولة الناصرية في منتصف الستينيات. وسياسة امتصاص الضربات الأمنية والسياسية هي أبرز سياسات الجماعة منذ عودتها في عهد الرئيس السابق أنور السادات، تلافياً لإعادة إنتاج المحن السياسية التي دخلت فيها الجماعة في ظلّ النظام السياسي القائم منذ يوليو ١٩٥٢.

ومن ناحية ثانية، ساهم في فعالية سياسة الدولة في المواجهة الأمنية مع الاخوان، الانخفاض النسبي في بؤر العنف السياسي-الاجتماعي ذي الوجوه الدينية والطائفية الذي تمارسه الجماعات الإسلامية الراديكالية - «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية» -، وانحسار نطاقه الجغرافي في الوجه القبلي، وتركّزه في بعض المناطق بمحافظة المنيا - ملوى تحديداً -، وابتعاده عن القاهرة والجيزة والاسكندرية، الأمر الذي جعل عمليات العنف في الصعيد بعيدة عن مناطق الحيوية السياسية في البلاد.

ومن ناحية أخرى، شاع إحساس عامّ لدى بعض الكوادر القبطية غير المعروفة في الحياة العامّة بأن أوهام المراهنة على الأحزاب السياسية المختلفة في دعم المرشّحين الأقباط قد تبدّدت، ومن ثم قرّروا الدخول إلى المعترك الانتخابي مباشرة كمستقلّين.

ويبدو أن مجمل هذه المتغيّرات قد ساهم في دفع الحيوية السياسية وتحريك الجمود في الموقف السياسي للأقباط، وتشجيعهم على المشاركة في العمليات الانتخابية سواء كمرشّحين، أو كجزء من جماعة الناخبين - على تنوّعها السياسي والاجتماعي والجيلي والثقافي والتعليمي -، وذلك بالخروج من حالة السلبية واللامبالاة بالمؤسّسات السياسية، وآلياتها وفاعليها وبالفضاء السياسي المصري، تلك الحالة السياسية والنفسية-الاجتماعية التي وسمت سلوكهم السياسي طوال عقود عديدة في ظلّ نظام يوليو.

هذا السياق واكبه توق عارم للتغيير السياسي كشفت عنه كثافة اهتمامات الأحزاب السياسية والمثقّفين منذ أواخر سنة ١٩٩٤ وطوال عام الانتخابات -، الذي شمل انتخابات مجلس الشورى -، واعتباره عام انتخابات مصر وهي على مشارف الألفية الميلادية الثالثة. ولا شكّ في أن هذا السياق الداخلي - وتوازناته واختلالاته وأزماته وقوائم أعمالهم السياسية - ساهم في إضفاء الزخم على طرح

إشكاليات مشاركة الأقباط في الحياة السياسية ومؤسّساتها القومية والحزبية التي تعدّ واحدة من أهمّ إشكاليات الاندماج القومي للمجتمع والدولة في مصر، ولاسيما في ظلّ الأزمات المتعدّدة والمركّبة التي تواجه الدولة الحديثة وسلطاتها ومؤسّساتها المختلفة، وفي ظلّ التحدّيات التي تواجهها من قبل الحركة الإسلامية السياسية بكل طيوفها المعتدلة والراديكالية حيث تنطلق الأطروحات والرؤى الأصولية المغايرة لمشروع الحداثة السياسية والقانونية والاجتماعية، من منطلقات تجحد شرعية مشروع الدولة الحديثة في مرجعياته وفلسفته السياسية وانساقه القيمية والثقافية المدنية، ولاسيما وأن القوى الراديكالية يتأسّس مشروعها على تغيير جذري لبنيات الدولة وقيمها وقوانينها ومنظوراتها السياسية والفلسفية وعلاقاتها بمواطنيها وأشكال التنظيم الاجتماعي، بل ويصل إلى تحديد أشكال السلوك الفردي للمواطن في المجالين الخاصّ والعامّ، ناهيك عن تصوّراتها للإقليم والعالم.

إذن، شكّل التغيّر في التركيبة الاجتماعية والثقافية والقيمية اتّجاهاً عامّاً نحو مزيد من المحافظة السلوكية، وفي أنماط الزي والرموز والطقوس الاجتماعية مما أدّى إلى خلق مظاهر من التمايز القيمي والسلوكي بين المواطنين المصريين - على اختلاف انتماءاتهم الدينية -، فضلاً عن تنامي عمليّات العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية - أياً كانت أهدافه -، والسطو على محلاّت بيع الحلى الذهبية في مناطق متعدّدة بالوجه القبلي والقاهرة والجيزة، إلى خلق حالة نفسية انسحابية لدى المواطنين المصريين الأقباط من المجال العامّ - والسياسي تحديداً - تحت وطأة إحساس جمعي بأنه لا يمثّلهم ولا يجدون فيه تعبيراً سياسياً أو ثقافياً أو رمزياً عنهم، وأنهم غير مرغوب فيهم. وأيّاً كانت درجة ومستوى صدقية هذا الإحساس القبطي الجماعي، فأنه يمثّل نتاجاً لخبرات سلبية يعاد انتاجها حول أشكال ومعايير تمييزية ووظيفية على أسس ومعايير دينية وطائفية ترتّبت على التغيّر السياسي الذي حدث في طبيعة النظام السياسي المصري في يوليو ١٩٥٢، وطوال تاريخه حتى اللحظة الآنية.

ولا شك في ان اجتياح الحقل الديني للحقل السياسي والاجتماعي وانعكاساته - في المجالين العامّ والخاصّ - وفي مناورات جهاز الدولة، كرّس وفاقم من السلبية السياسية للأقباط.

وفي إطار البيئة النفسية-السياسية للموقف الانسحابي، حدثت تحوّلات عدة ساهمت نسبياً في تحريك بعض عناصر النخبة القبطية - والأجيال الجديدة الشابّة - نحو مزيد من الإيجابية وعودة الاهتمام بالحقل السياسي العامّ، وبالمشاركة وآلياتها المختلفة، وبالانتخابات البرلمانية تحديداً. ويمكن لنا أن نرصد بعض عناصر التحوّل

في الموقف القبطي في ما يلي:

١ . التحوّل في قوائم أعمال النظام العالمي في أعقاب انهيار الإمبراطورية السوفياتية وأفلاكها المحيطة بها، وبروز نظام حقوق الإنسان بأجياله المختلفة كأحد أبرز قضايا وإشكاليات الحوار العامّ في إطار سياسات الدول الغربية ومواقفها من النظم التسلّطية في الجنوب، وربط بعضها للمساعدات والمعونات والقروض الخارجية بمدى احترام الدول الممنوحة والمقترضة لحقوق الانسان، ولاسيما المدنية والسياسية والثقافية، وفي الوقت نفسه الاهتمام الكبير الذي توليه الأمم المتحدة والمنظمات الدولية وصناديق التمويل الدولية والمنظمات غير الحكومية لاحترام حقوق الإنسان في دول الجنوب. هذا التغيّر المهمّ في قوائم أعمال المجتمع الدولي، وفي ظلّ تزاوج ثورتي الاتّصالات والمعلومات، ساهم في خلق مزاج سياسي عابر للحدود والقوميات وداعم لحقوق الإنسان، ولاسيما الأقليّات العرقية والقومية والدينية واللغوية، في ظل انهيار الإمبراطورية الفلسفية والسياسية الماركسية وانتصار الإمبراطورية الليبيرالية-بفلسفاتها وأقانيمها السياسية والاجتماعية - ومفاهيم الخصخصة، والمشروع الخاصّ، وقيم السوق وقواعده وآلياته.

إن هذا التحوّل في الفضاء الفلسفي والسياسي العالمي ساهم في تشكيل بيئات التفكير السياسي في دول الجنوب، ومصر في القلب منها، ولاسيما وأنها تعتمد مشروعاً للباب المفتوح- منذ السبعينيات - وصل إلى مرحلة تبنٍّ متدرّج، ومتصاعد للخصخصة وقواعد وآليات السوق الحرّ. وقد ساهم ذلك، في إطار الإعلانات الدولية الصادرة عن الجمعية العامّة للأمم المتّحدة بخصوص حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقلّيات قومية وإثنية ولغوية(٥) في دعم الاهتمام بموضوع مشاركة الأقباط في الحياة السياسية، ولاسيما في ظلّ التغيّر في قوائم اهتمامات المجال العامّ ودخول نظام حقوق الإنسان بأجياله كجزء رئيسي من الحوار العامّ في مصر. إذن، شكّل التغيّر العالمي أحد المفاعلات الحوارية للاهتمام الداخلي بإشكاليات المشاركة القبطية في الحقل السياسي بعد اعتصامهم بالحقل الديني القبطي، ومؤسسته وإكليروسه، كلاً منهم في إطار مذهبه الديني. وقد تزايدت هذه المفاعلات الحوارية، ولاسيما في ظلّ اهتمامات منظّمات حقوق الإنسان المصرية والحوارات في بعض الصحف الحزبية، وتجارب الحوار داخل بعض المؤسّسات الكنسية بين مسلمين وأقباط، الخ. ولا شكّ في أن الوزن الذي تمارسه المتغيّرات السياسية والفكرية الخارجية أصبح يلعب دوراً محورياً في تشكيل اتّجاهات التغيّر والتطوّر السياسي في دول الجنوب-وفي الشمال أيضاً-وفي صياغة وبلورة عناصر البيئات السياسية والنفسية والفكرية الداخلية. ومن ناحية اخرى، يمكن اعتبار

الصوت القبطي في بلدان المهجر الشمالية - وتحديداً الولايات المتّحدة وكندا وأوروبا وأوستراليا - عاملاً من عوامل التعبير عن هموم وهواجس الأقباط في الوطن-الأم، ويتمّ الربط في خطابهم بين مطالب الأقباط وبين نظام حقوق الإنسان وأنساقه الفرعية وأجياله المختلفة. وهذا الخطاب القبطي المهجري يعكس القيم السياسية والاجتماعية ونمط الحياة في مجتمعات المهجر الشمالية، أصبح مؤثّراً من زاوية حقوق الإنسان في بعض العناصر التكوينية للخطاب القبطي الداخلي، ولاسيما في ظلّ الدور الجديد الذي باتت تلعبه منظّمات حقوق الإنسان - ونظائرها في أوروبا والولايات المتّحدة - في التأثير على قائمة الحوار العامّ في المجال العامّ المصري، والإهتمام الذي توليه لهموم الأقباط وهواجسهم. هذا التأثير التبادلي والتفاعلي بين خطاب حقوق الإنسان العالمي وبين الخطاب الداخلي ساهم في دفع بعض العناصر القبطية والإسلامية في إعادة طرح إشكاليات المشاركة السياسية للأقباط ومشاكلهم المتعدّدة في إطار العمليات الانتخابية ومناوراتها، سواء على الساحة الحزبية أم الإعلامية، مقارنة بالانتخابات التشريعية السابقة علي اختلافها.

ولعلّ أبرز المؤشرات على التغيّر النسبي في الموقف القبطي السلبي، وتحوّله نحو ملامح ايجابية، برزت في انتخابات المجلس الملّي العامّ، والغضب الذي انتاب بعض عناصر النخبة القبطية من استبعاد «الحزب الوطني» للأقباط من الترشيح لانتخابات مجلس الشورى.

وكانت أبرز ملامح الإيجابية هو ازدياد عدد المرشّحين الأقباط لانتخابات مجلس الشعب - التي استبعد فيها «الحزب الوطني» الاقباط من مرشّحيه في مختلف دوائر الجمهورية - وهذه الزيادة الكمّية تفوق نسب المرشّحين الأقباط في أي انتخابات تشريعية سابقة منذ عقود عديدة.

ويمكن أن نرصد مؤشّراً آخر للإيجابية القبطية النسبية، من الحيز الذي شغلته إشكالية المشاركة القبطية في الحوار العامّ، حيث كان الاهتمام النخبوي داخل أروقة الأحزاب المعارضة والمثقّفين يفوق بكثير الاهتمام بالإشكاليات القبطية السياسية منذ بدايات النظام السياسي لثورة يوليو ١٩٥٢ بمراحله المتعاقبة.

وثمّة حوافز أخرى ساهمت في تحريك الركود في الموقف السياسي للأقباط إزاء المشاركة في انتخابات المؤسسة التشريعية أو أوضاع المؤسّسة الدينية الأرثوذكسية العريقة لم تعد شأنا داخلياً في السنوات الأخيرة، وتحوّلت الخلافات في الرؤى بين الإكليروس، بقيادة البابا شنوده الثالث، وبين بعض العلمانيين الأقباط إلى الحقل الإعلامي اتّفاقاً واختلافاً حول رؤى بطريرك الأقباط الأرثوذكس حول إدارة العمل الكنسي والإداري والمالي بكل دلالات ذلك وأيّاً

كان حجم الخلافات ونوعيّتها، وتأثيرها على الإدارة المؤسّسية والدينية. إلاّ أنها تحولت إلى جزء من الحوار خارج المؤسّسة الدينية، بالإضافة إلى القضايا الأخرى مثل سفر المواطنين الأقباط إلى القدس ونزاعات بعض الكهنة والرهبان مع المؤسّسة الدينية، مما جعل هموم ومشاكل الأقباط الداخلية والمجتمعية والسياسية جزءاً من الحوار العامّ في البلاد.

ويمكننا أن نلمح اهتماماً خاصّاً داخل الكنيسة الإرثوذكسية - وغيرها من الكنائس الكبرى - بمشاركة الأقباط في الحياة السياسية والانتخابات العامّة، وحثّ بطريرك الأقباط الإرثوذكس للمواطنين الأقباط بالقيد في جداول الاقتراع، وذلك على الرغم من بعض الإعاقات الإدارية التي ظهرت فيما بعد. وكانت أبرز مظاهر هذا الاهتمام متمثّلة في تكوين لجنة المشاركة الوطنية ضمن فعاليات أسقفية الشباب التي يقودها الأنبا موسى، أسقف الشباب، وذلك للمساهمة في تكوين ثقافة سياسية ووعي عامّ لدى خدّام الشباب بأهمّية المشاركة السياسية وكسر حالة الانعزال والسلبية السياسية لدى الأقباط، ولاسيما الأجيال الشابّة التي تربّت في مناخ سياسي واجتماعي تتآكل فيه قيم ومواريث الحركة الوطنية والدستورية حول الدولة الحديثة وسيادة القانون الحديث والمساواة وحرّية العقيدة، إلخ.

إن تحليل الحوار العامّ حول إشكاليات المشاركة السياسية للأقباط، وأنماط السلوك السياسي-الانسحابي، كشف في بعض جوانبه عن أن الإعاقات البنائية والقيمية التي تشكّلت عبر العقود الأربعة الأخيرة - بتحوّلاتها المتعدّدة - قد تفاقمت بحيث لم يعد ممكناً إقصاء أو استبعاد كتلة دينية متميّزة من الحقل السياسي على أسس ومعايير تمييزية مصدرها حالة التغاير في الإنتماء الديني. ومن ناحية أخرى لم يعد وارداً تجاهل مطالبها في المشاركة والتمثيل والتعبير السياسي وذلك عبر آليات الحجب والاستبعاد الواقعية والقيمية والدينية والمجتمعية على وجه العموم، وخاصّة في ظلّ أصداء الثورة الديمقراطية، بتعبير لاري دايموند، أو الموجة الديمقراطية الثالثة، بتعبير هانتنجتون، التي تجتاح العالم منذ سقوط حائط برلين.

هذا المشهد الانتخابي - ومتتالياته - خلال عام ١٩٩٥ وضع إشكالية مشاركة الأقباط في قلب الحوار العامّ في المجتمع. ومن ناحية أخرى، أعاد مجدّداً وعلى نحو مكثّف طرح إشكاليات الدولة الحديثة واستراتيجية إعادة إنتاج الاندماج القومي، والعقد السياسي-الاجتماعي-الدستوري الذي يولد الرضا الجماعي والشرعية السياسية.

ثانياً: الأقباط في الخطابات الانتخابية للأحزاب السياسية

تثير الأحزاب السياسية في التجربة الحزبية المصرية الثالثة إشكاليات عدّة تمسّ وظائفها وفاعليتها في الحياة السياسية، من ناحية، وأدوارها في التنشئة السياسية الحديثة وفي تطوير الثقافة السياسية لأعضائها، والمواطنين المصريين عموماً. وكشفت التجربة الحزبية الثالثة عن اختلالات بنائية عدّة، ووظيفية في أدوار ومواقف الأحزاب السياسية المختلفة من منظور الاندماج القومي بين المصريين الأقباط والمسلمين. ومن هذه الزاوية، ثمّة مؤشّرات عن إخفاق الأحزاب السياسية على اختلافها في المساهمة في صناعة قيم التكامل القومي وآليّاته، وذلك عبر تغيير الاتّجاهات الانسحابية للأقباط من المجال العامّ، وعزوفها عن المشاركة السياسية، وذلك من خلال جذبهم للانخراط النشط في داخل هذه الأحزاب والدفع بالعناصر القيادية للترشيح في الانتخابات العامّة على اختلافها.

ويبدو أن الاحزاب السياسيّة المختلفة عجزت لأسباب بنائية وايديولوجية عن إمكانية تحويل الاستقطابات الدينية إلى اختلافات ومنافسات بين القوى الإجتماعية المختلفة على أسس ومعايير سياسية واجتماعية.

واحد أبرز ملامح العجز في الاداء الحزبي تتمثل في فشل الأحزاب السياسية في الحدّ من ظاهرة الغلوّ الديني واستعمال العنف السياسي والاجتماعي إزاء الأقباط ورموز الدولة وجهاز الأمن من قبل الجماعات الإسلامية الراديكالية، بل اننا لم نشهد أي حركة فاعلة للأحزاب في مواجهة وقائع العنف الطائفي بين المسلمين والأقباط خلال العشرين عاماً الأخيرة. وكانت ردود الأفعال الحزبية محدودة وغير مؤثّرة وعرضية.

إن الجماعات الدينية السياسية المتشدّدة-والمعتدلة-، كليهما يقع خارج دائرة الشرعية القانونية، ومن ثم خارج حدود النظام الحزبي، ومع ذلك اكتسبت هذه الجماعات دوراً متنامياً، وفاعلاً في الحياة السياسية، بل ومؤثّراً على الخريطة الحزبية، وتشهد خريطة التحالفات السياسية بين أحزاب «الوفد» و«العمل» و«الأحرار» وجماعة «الإخوان المسلمين» عن سعي هذه القوى الحزبية لتوظيف تأييد بعض الفئات الاجتماعية لجماعة الإخوان، وذلك كجسر لدخولها البرلمان عبر الآليات الانتخابية. وهذا المنحى السياسي يكشف عن غلبة اعتبارات البراغماتية السياسية او السياسة العملية على الاعتبارات الايديولوجية التي ترفع لواءها هذه الأحزاب، بل إن بعضها، كحزب «العمل» أدخل تعديلات أساسية في ايديولوجيته وبرامجه ولغة خطابه السياسي ليتماهى مع الرؤى السياسية الإسلامية السائدة.

إن هيمنة منطق السياسة العملية - في أكثر معانيها تخلّفاً - لدى الأحزاب وقادتها في التحالف مع «الإخوان المسلمون» وفي توظيف اللغة الدينية، فاقمت من ظاهرة ابتعاد الأقباط عن الساحة الحزبية، نظراً للرؤى السياسية المراوغة والمتغيّرة لهذه الأحزاب بخصوص التكامل القومي المصري.

إذن، تشكّل ظاهرة التحالفات المتغيرة، ومعها الخطابات السياسية الحزبية مع جماعة «الإخوان المسلمين»، ومن ثم اللغة السياسية الدينية والاصولية، تعبيراً عن ان الأساس الاجتماعي للأحزاب يتّسم بالضعف والهشاشة حيث لا تعبّر البنيات الحزبية عن قوى اجتماعية متبلورة ولها مصالح محدّدة تدافع عنها وتفرضها عبر اللعبة الحزبية والديمقراطية. ويترتّب على ذلك أن النظام الحزبي بمكوّناته المختلفة يساهم في تكريس الانقسامات الرأسية على أسس دينية بين المسلمين والأقباط، ومن ثم يدفع إلى تمركز الأقباط حول المؤسّسة الدينية التي ينتمون إليها وربما تماهيهم معها في ظلّ سياسة الاستبعاد شبه المنظّمة سواء لأسباب بنائية أو ايديولوجية أو اخرى تتعلق بالسياق الاجتماعي والقيمي الذي تسيطر على بعض مكوناته الجماعات الإسلامية السياسية والطقوس والرموز الدينيّة والمزاج العامّ المحافظ.

ويمكن القول إن ضعف الأساس الاجتماعي للأحزاب السياسية وعدم قدرتها على تنشيط العضوية في قطاعات اجتماعية واسعة يكرّس الاستبعاد السياسي والحزبي للأقباط. ومن ثمّ يمثّل عدم اختلاط الأقباط والمسلمين في البنيات الحزبية على أسس سياسية واجتماعية الى إعادة إنتاج التمايزات الدينية بين المواطنين، ومن ثم إلى احتجاب الأقباط عن المجال العامّ، بما يؤدّي إلى انخراطهم في الفعاليات الدينية لمؤسساتهم الدينية، ومن ثم إلى توظيف المؤسسة للفراغات السياسية في المجال العامّ، وشمول حيزها إلى نطاقات واهتمامات أوسع من حقلها الديني، لأن امتداد المؤسّسة إلى خارج حدود الحقل الديني يساهم في بثّ موجات متعاقبة من عمليّات تفكيك هياكل الانصهار القومي على أسس سياسية واجتماعية، وإلى إضفاء المزيد من الضعف البنائي للأحزاب والمؤسسات السياسية. ويترتّب على ذلك تكريس الانقسام الديني بين المواطنين والاستبعاد السياسي للأقباط. وساعد على هذه الأنماط التفكيكية والانقسامية نزوع الحركة الإسلامية الأصولية، الراديكالية والمعتدلة، ومؤسّسات الإسلام الرسمي، الى فرض الخطاب الديني وتأويلاته الفقهية، ومعاييره على الفضاء السياسي والاجتماعي والقيمي في المجتمع. وثمّة لغة فقهية، محافظة توظف في المطارحات السياسية والفقهية، حول موقع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي والدولة الاسلامية، وعود النسق

التاريخي لأهل الذمّة في خطاب الجماعات الإسلامية ووعّاظ الغضب والمؤسسة الأصولية الرسمية.

ولا شكّ في أن انتقاء هذا النسق والفقه المعبّر عنه - من بين رؤى أخرى أكثر تسامحاً وإنسانية وأصالة - أثار هموماً وشجوناً وصوراً تاريخية في المخيال التاريخي للأقباط المصريين.

إن موقف الأحزاب السياسية وخطاباتها السياسية الانتخابية من الأقباط اتّسم بالذرائعية السياسية، والحسّ العملي في مستوياته الدنيا. وما يؤكد هذا التوصيف غياب دور هذه الأحزاب طوال التجربة الحزبية الثالثة في مصر في التعامل مع الهموم القبطية تحديداً، وإشكاليات الاندماج القومي وكيفية مواجهة أنماط العنف الطائفي المنوالية الطابع. وفي ما يبدو، لم تطرح هذه الأحزاب هذه الإشكاليات على قوائم أعمالها الفكرية والتنظيمية والحركية.

وعلى الرغم من المفارقة بين الفراغ السياسي والحزبي في المجال السياسي واستبعاد قوى حجبت عنها الشرعية القانونية، إلا أن الأحزاب السياسية الرئيسية والأحزاب الصغيرة يبدو معها المشهد الحزبي المصري وكأنه ينطوي على ظاهرة تكاثر وتخمة حزبية، ولكن شكلياً.

إن ظاهرة التخمة الحزبية - كما تسمّى في ألمانيا Politik Verdrossenheit - كأبرز الأزمات الحزبية تعبر عن «ظواهر» ما بعد - حداثية «ذات علاقة بتمأسس الديمقراطية كجهاز دولة من ضمن الأحزاب الحاكمة والمعارضة، كما أن لها علاقة بالصراع بين الإيديولوجيا الحزبية والمشهدية الإعلامية التي دفعت الأحزاب جميعاً إلى تبني الخطاب الإعلامي»(٦).

ولكن التخمة الحزبية الكاريكاتورية في مصر لها علاقة بأزمة مشروع الحداثة السياسية، والتحوّل الديمقراطي من أعلى، وبظواهر التسلّطية السياسية في بناء الدولة والنظام السياسي، ومن ناحية أخرى، بهيمنة التسلطية السياسية والشخصنة الحزبية والقيادية على الحقل الحزبي والثقافة السياسية السائدة. نحن إزاء عودة إلى ظواهر سياسية ما قبل حداثية مرتبطة بتآكل بنيات الحداثة السياسية والقانونية في البلاد وتحدّيها وإحياء بنيات المجتمع التقليدي ما قبل الحديث.

إن هذه الظواهر والاعتلالات البنائية السابقة كرّست من التمايزات الدينية، وعزوف الأقباط عن المشاركة السياسية. والمؤشرات شبه الإيجابية الجديدة في الترشيحات، ليست تعبيراً عن مؤشّرات حداثية، وانما هي محاولات للتعبير عن الذات والهوية الدينية أكثر من كونها تعبيراً عن مؤشّرات إيجابية صوب الحداثة السياسية.

وما يؤكّد على الاستخلاص السابق ويسوّغه الدور الذي لعبته القيادات الكنسية الأرثوذكسية، وعلى رأسها بطريرك الأقباط الأرثوذكس في حثّ بعض رجال الدين والمحامين الأقباط على تشجيع الدعوة إلى القيد في جداول الاقتراع وفي المشاركة في التصويت. فضلاً عن أدوار أخرى لعبتها قيادات دينية وعلمانية في الكنيسة الكاثوليكية، تحت عباءة لجنة العدالة والسلام، طوال الأعوام الماضية. إن التعبير عن الهوية القبطية وهموم الأقباط كمواطنين مصريين، جاء في ظلّ بيئة دولية مواتية من حيث سطوة خطاب حقوق الإنسان دولياً وجنوبياً، ونزعة التخصيصية والمقرطة من أعلى. ولا شك في أن الرأي العامّ القبطي تأثّر بهذه المتغيّرات الخارجية وانعكاساتها الداخلية، ولاسيما الصفوة القبطية التي رأت ضرورة توظيف خطاب حقوق الانسان والديمقراطية في إطار مطالبها بالمشاركة والتمثيل السياسي والتعبير عن المصالح القبطية المختلفة. وهذا المنحى يؤثّر خارجياً في المشهد الإعلامي العالمي الراهن، وداخلياً أيضاً وإن بدرجات أقلّ.

إن قدرة الأحزاب السياسية المصرية - على اختلافها - في التجنيد والتعبئة، وبلورة المصالح الاجتماعية والسياسية لفئات اجتماعية متعدّدة وتنظيمها وفقاً لقواعد وآليات السوق السياسي محدودة إن لم نقل ضعيفة لأسباب عديدة.

- أولها: إن السوق السياسي المصري غير محدّد الملامح، والحيّز والحدود، وقواعده يشوبها الغموض.

- ثانيها: القيود القانونية والواقعية المفروضة على السوق بما يحول دون تبلوره.

- ثالثها: ضعف الثقافة السياسية المدنية وتآكل نسقها التاريخي بشكل متدرّج.

- رابعها: هيمنة وامتداد الثقافة الدينية المحافظة على المجال العام، سواء كنظام للرموز والمعايير التي تستخدم في تسويغ كل القيم المدنية الحديثة.

إن ضعف الرأسمال الاجتماعي والرأسمال المدني ساهما في إضعاف الأحزاب وأدوارها السياسية والتنظيمية. وساهمت أيضاً سياسات الدولة إزاء عمليات التحوّل الديمقراطي من أعلى، والحركة الإسلامية في تكريس وهن الأحزاب، وتآكل الرأسمال المدني الذي يشكّل أحد أبرز مكوّنات رصيد الحداثة السياسية والقانونية الثقافي والقيمي.

إن الملامح المختلفة السابقة لضعف الرأسمال المدني- بقيمه ومعاييره وثقافته المدنية الوضعية - واعتماده تاريخياً في مشروعيّته على الرأسمال الديني- بما ينطوي عليه من قيم ومعايير ورموز وطقوس ونظام لرؤية العالم والإنسان وعلاقاته، وقيمه ما وراء الوضعية- ساهم في تآكل قاعدة المشروعية لمشروع الحداثة السياسية والقانونية للدولة والتنظيم الاجتماعي في مصر.

وترتيباً على ذلك، لم تعد للبنى الفكرية للأحزاب السياسية وخطاباتها البرنامجية في الانتخاب دور محوري في عمليات التنافس السياسي والحزبي، من ناحية، وفي المنافسات الانتخابية، من ناحية أخرى.

ومن الشيّق ملاحظة أن الخطاب البرنامجي للأحزاب لم يكن تاريخياً جزءاً من تقاليد العمل الانتخابي في مصر، ولاسيما كنسق فكري وعملي ينطوي على رؤى الأحزاب الكلّية والقطاعية لمعالجة الاختلالات الهيكلية في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الدولة والمجتمع المصري.

وترجع ظاهرة اللامبالاة بالخطاب البرنامجي للأحزاب السياسية لأسباب عدّة، يمكن إجمال أهمّها في ما يلي:

١. ظاهرة الأميّة بأشكالها كافّة القراءة والكتابة والسياسية والثقافية – التي تحول دون تأثير البرنامج السياسي والانتخابي للأحزاب على اتّجاهات التصويت. وأبرز تجلّيات الأميّة اعتماد الانتخابات على شخصية المرشّح ومكانته داخل الدائرة، وعائلته، الخ، فضلاً عن استخدام الرموز الشائعة في تحديد شخصيات المرشّحين المختلفين.

٢. ارتكاز الانتخابات على النظام الفردي تاريخياً، وحتى مع نظام القائمة النسبية المشروطة، اعتمدت الأحزاب على شخصية المرشّحين ومكانتهم، ولاسيما في الريف المصري، وعلى الرموز الانتخابية كوسيلة للتمييز بين القوائم المختلفة.

٣. إن البرامج الانتخابية في المجتمع المصري لا تأثير لها سوى في بعض المناطق المدينية وليست كلّها، وهي دوائر تقطنها الفئات الوسطى والمتعلّمون وهو تأثير محدود جداً.

ومن الملاحظ تناقص اهتمامات هذه الفئات بآليات المشاركة السياسية عموماً ولامبالاتها بالعمل الحزبي، والانتخابات العامة. إذ شهدت انتخابات عام ١٩٩٠، ١٩٩٥ نسب إقبال محدودة على المشاركة في التصويت في القاهرة. ففي انتخابات ١٩٩٠ لم تزد نسبة التصويت عموماً في القاهرة والإسكندرية عن نسبة ١٠٪ ويزيد قليلاً من عدد المقيّدين أسماءهم في جداول الاقتراع، وفي عام ١٩٩٥ بلغت نسبة المشاركين في التصويت في الجولة الأولى عمّا يزيد عن ١٥٪ في القاهرة.

٤. إن تأثير البرنامج السياسي والانتخابي على اتّجاهات التصويت يتطلّب اتّساع قاعدة ونفوذ ومشروعية الرأسمال السياسي المدني. وإذا كانت قاعدته محدودة ومبتسرة ومهجنة بالرأسمال الديني ومعتمدة عليه، فإن هذا التأثير غالباً ما يكون ضعيفاً ويتآكل باستمرار مع هيمنة الرأسمال الديني، ونفوذ الخطابات السياسية الدينية. وقد تزايدت هذه الظواهر مع النفوذ المتنامي لظواهر التشدّد

الأصولي المصاحب للجماعات الإسلامية السياسية والراديكالية، والظواهر الأصولية المتنامية على الجانب الديني الآخر للمجتمع المصري.

٥ . التآكل المتدرّج والمتسارع للحداثة السياسية، وقيمها لصالح إحياء دور أبنية القوّة التقليدية السياسية ووزنها، والعصبيّات المحلّية والعائلات الممتدّة في الريف المصري، الأمر الذي لعب دوراً محورياً في تهميش أي دور للخطاب السياسي للأحزاب، لصالح شخصية المرشّح، وبناء قوته التقليدي، وهي ظاهرة سنعود اليها بالتحليل والتفسير في الجزء المخصص لدلالات انتخابات ١٩٩٥ من زاوية المشاركة القبطية فيها.

إن دراسة الخطاب الانتخابي للأحزاب في هذا الإطار تستهدف معرفة وزن الاقباط في قائمة الاهتمامات الحزبية لا أكثر ولا أقلّ، فضلاً عن محاولة البحث عن اهتمامات بعض المرشّحين الأقباط وتصوّراتهم لحلّ المشاكل التي تواجه المجتمع المصري.

وسوف نتناول ذلك في ما يلي:

١ . «الحزب الوطني الديمقراطي».
٢ . حزب «الوفد».
٣ . حزب «التجمّع».
٤ . حزب «العمل».
٥ . «الحزب الناصري».
٦ . حزب «الأحرار».

١ . «الحزب الوطني الديمقراطي»

الخطاب الانتخابي لـ «الحزب الوطني الديمقراطي» الحاكم يعتمد أساساً على الخطاب الحكومي الرسمي وخطوطه الأساسية في مجالات السياسة الخارجية والسياسات الداخلية المختلفة لكافة وزاراته وقطاعاته الرئيسية. ومطالعه البرنامج الانتخابي تكشف عن أننا إزاء بيان من بيانات الحكومة المصرية الدورية أمام الدورات البرلمانية المختلفة لمجلس الشعب.

واعتمد الحزب في شعاراته السياسية التي تجسّدت في ملصقاته في مركبات النقل العامّ أو في جدران المدن الكبرى في البلاد، ولاسيما القاهرة والإسكندرية، على مفهوم أن الحزب هو حزب الوحدة الوطنية. ولكن الحزب لم يركّز على هذا المفهوم في خطابه السياسي والانتخابي، تأسيساً على معنى مسكوت عنه، وهو أن الحزب وحكومته والدولة هي حامية الأقباط، ومن ثم فهو الأولى بالأصوات

القبطية في الهيئة الناخبة، لأنه يواجه الحركة الاسلامية السياسية بطيوفها كافة - الراديكالية والمعتدلة -، ويواجه العنف الذي تمارسه، سواء أكان عنفاً مادّياً أم غيره من أنماط العنف المعنوي والرمزي، إلخ.

اعتمد «الحزب الوطني» على شيوع اتّجاه غالب لدى الأقباط بتأييد مرشّحيه في الانتخابات التشريعية السابقة، ولاسيما في ظلّ إحساس عامّ لديهم بأن تأييد الحزب والدولة، هو بمثابة دعم لهم في مواجهة الجماعات الإسلامية المتشدّدة التي تمارس العنف ضد الدولة ورموزها وجهازها الأمني والأقباط.

ويبدو أن هذا الاتّجاه الغالب لدى السواد من الناخبين الأقباط هو الربط بين قوّة الدولة وأجهزتها الأمنية وحزبها وبين حماية الوجود القبطي المصري. ويجد هذا الاتّجاه دعماً من الإكليروس في عمومه في هذه المرحلة من تطوّر ظاهرة الإسلام السياسي ومعدّلات العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية. ومن هنا يمكننا تفسير حالة الغضب التي انتابت النخبة القبطية من عدم ترشيح «الحزب الوطني» لقبطي واحد في انتخابات مجلس الشورى ثم في انتخابات مجلس الشعب. اعتبرت النخبة القبطية أن عدم الترشيح هو بثمابة اهمال ولامبالاة بالدور القبطي - المسكوت عنه - في دعم مرشّحي «الحزب الوطني» إزاء مرشّحي الأحزاب السياسية الأخرى.

إن غياب الأقباط في قائمة مرشّحي الحزب في دوائر الجمهورية المختلفة يجد تفسيراً من بعض قادة الحزب في أن الاقباط في الحزب مثلهم مثل المسلمين تماماً، وانه لا تفرقة في الحزب بين الأعضاء بسبب الدين، وأن هناك آلاف من الأقباط في جداول العضوية وثمة ثلاث قيادات قبطية في الأمانة العامّة، وهي أعلى مستويات الحزب، وذلك على الرغم من انه لا يوجد أمين عامّ محافظة قبطي، إلاّ أن هناك كثرة من الأمناء المساعدين[٧].

ومن الملاحظ أن قيادي بارز في «الحزب الوطني» قرّر أن الحزب رشّح أقباطاً ونجحوا من قبل، وأنه سيرشّح آخرين، ويأمل أن يزيد عددهم[٨]، وهو ما لم يتحقّق في الانتخابات الأخيرة للبرلمان.

غير أن إمعان النظر في ظاهرة غياب الأقباط في ترشيحات الحزب في مجلس الشورى ومجلس الشعب تكشف عن ملاحظات عدّة يمكن إيجازها في ما يلي:

١ . إن النزعة الذرائعية السياسية - ذات التوجّه والمضمون الحكومي - هي التي تحكم اختيارات الحزب لمرشّحيه في الدوائر المختلفة.

ويعتمد الحزب الوطني تقليدياً في ترشيحاته المتعاقبة على معايير عدّة في الاختيار، يمكن إيجازها في ما يلي:

- أولها: الوزن العائلي التقليدي للمرشّحين في دوائرهم، ولاسيما في الريف المصري.

- ثانيها: معيار اليسر المالي والعقاري للمرشّح والتي تتمثّل في قدرته على الانفاق المكثّف على مجريات الحملة الانتخابية ومتطلّباتها، من ناحية، وعلى دعم الحزب مالياً في إداراته للحملة الانتخابية في عموم دوائر الجمهورية، من ناحية أخرى.

- ثالثها: معيار التوازن الداخلي بين المجموعات الإقليمية المتنافسة في إطار الحزب.

- رابعها: معيار التوازن بين الجهاز التنفيذي وأمناء الحزب بالمحافظات، وملاحظات المؤسّسة الأمنية على المرشّحين ومنافسيهم السياسيين.

وخامسها: معيار المنافسين السياسيين الأقوياء من بعض القوى السياسية الأخرى، ولاسيما المحجوبة عن الشرعية[٩]، كالإخوان أو المستقلّين.

وقد برزت منظومة المعايير السابقة في اختيارات الحزب في ترشيحاته. ويمكن أن نلاحظ دور الصراعات بين المجموعات المختلفة في حالة ترشيح وزير التموين في دائرة الجيزة والدور الذي لعبته كوادر الحزب ضدّه في الجولة الأولى للانتخابات.

إن نظام المعايير السابق، الذي استخلصناه من تحليل قوائم الترشيح المتعاقبة للحزب في الانتخابات التشريعية، ينطبق على الأقباط، ومنهم عناصر عديدة ذوي ثقل مالي وعقاري وعصبوي- من عصبيات - وعائلي، كان من الممكن وضعها على قوائم ترشيحاته ويدعمها في الانتخابات.

ولكن التفسير الأقرب إلى الرجحان في عدم ترشيح الحزب للأقباط يمكن ايجازه:

١. من أبرز العقائد السياسية والأمنية للأجهزة السياسية في مصر منذ يوليو ١٩٥٢ وحتى المرحلة الراهنة، تتمثل في سياسات التوازن في التعامل مع المصادر السياسية لعدم الاستقرار، ولاسيما القوى السياسية المعارضة على اختلافها، أيّاً كان تصنيفها السياسي. فإذا كان النظام في حالة مواجهة مع التيّار الديني السياسي، فإن ذلك كان يستدعي ضربات موازية للتيّار اليساري في عمومه.

وفي ما يبدو أن هذه العقيدة السياسية والأدائية لا تزال مستمرّة.

إن مواجهة الدولة مع تيّار الإسلام السياسي الراديكالي - «الجماعة الاسلامية» و«الجهاد» - وجماعة «الإخوان المسلمين» عبر سياسة الضربات الأمنية والإجهاضية كانت تقتضي استبعاد مرشّحين أقباط في قائمة مرشّحي الحزب الوطني كأحد

أساليب التوازن السياسي وحتى لا يؤثّر ذلك على نتائج الحزب في الدوائر المختلفة.

٢. إن الشخصيات القبطية التي يمكن ترشيحها قد لا تحوز على عدد كاف من أصوات الناخبين يسمح بنجاحها في الانتخابات، وهو في ما يبدو ما وقر في ذهنية القيادات المحلّية للحزب في المحافظات وتمّ إقناع قيادات الحزب والأجهزة التنفيذية به. وهو ما قد يكشف عن طبيعة التكوين السياسي للقيادات المحلّية لـ «الحزب الوطني»، ولاسيما في الريف واتّجاهاتهم.

ولا شكّ لدينا أن في موقف «الحزب الوطني» إزاء ترشيح الأقباط، هو تعبير عن رؤى تشكّلت خلال سنوات اتّسمت باضطراب في المفاهيم السياسية وفي إيديولوجية الحزب، في إطار التغيّر في الحقل الديني والسياسي في البلاد.

٢. حزب «الوفد»

من النوافل التقرير التاريخي بأن حزب «الوفد» كان مجمع الوحدة الوطنية في المرحلة شبه الليبيرالية، وذلك منذ تأسيسه، وفي تركيبته القيادية أو في تكوين أغلبيته البرلمانية عندما أتيحت الفرص لنجاح الحزب في انتخابات حرّة. وحزب «الوفد» يمثّل في المخيال الجماعي للأقباط النموذج التاريخي الذي جسّد معاني الدولة الوطنية الليبيرالية ومبادئ سيادة القانون بين المواطنين والمواطنية والمساواة.

إن الصور التاريخية عن حزب «الوفد» والمرحلة شبه الليبيرالية في الإدراك الجمعي للنخبة القبطية تعرّضت لشروخ عديدة عند عودة الحزب بعد التعدّدية السياسية المقيّدة - بحكم قضائي -، ولاسيما بعد تحالف الحزب مع جماعة «الإخوان المسلمين» في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤.

وعلى الرغم من أن السكرتير العام للحزب كان قبطياً، وهو السيد ابراهيم فرج المحامي، ثم السيد سعد فخري عبد النور المحامي، إلاّ أن ذلك لم يؤثّر في موقف الأقباط الانسحابي، نظراً للسلوك السياسي الذرائعي في تحالفاته السياسية.

وترتب على ذلك شيوع إدراك مفاده عدم مبدئية الموقف السياسي لـ «الوفد»، وأن ثمّة جروح تمسّ صدقيته الليبيرالية في هذه المرحلة التاريخية.

وقد حاول حزب الوفد ان تكون الانتخابات البرلمانية بمثابة فرصة لإعادة انخراط الأقباط كأعضاء في الحزب أيضاً إلى جذب عدد ملائم من المرشّحين الأقباط إلى قائمة مرشّحيه. وفي هذا الإطار، حاول السكرتير العام للحزب، السيد سعد فخري عبد النور، أن يضمّ عدداً ملموساً من المرشّحين، ولكن المحاولة لم تؤدِّ إلى نجاح مؤثر على الرغم من أن عدد مرشّحيه الأقباط في الانتخابات

يفوق مرشّحي الأحزاب السياسية الأخرى من الأقباط.

يمثّل البرنامج السياسي للحزب وخطابه الانتخابي حالة نموذجية للخطاب الليبيرالي التقليدي، سواء في توجّهه السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. وينطوي الخطاب الانتخابي لـ«الوفد» على مجموعة من التوجّهات العامّة لا إلى حسابات النفقة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مثله في ذلك مثل غالب الأحزاب السياسية، حيث يسيطر خطاب نمطي يمكن أن نطلق عليه خطاب الماينبغيات، وهو خطاب يتجاوز في حياتنا السياسية أية دراسة موضوعية للمواضعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة.

ومن مطالعة الخطاب الانتخابي لـ «الوفد»، نلاحظ أن مفهوم الوحدة الوطنية التقليدي لديه لم يرد ذكره أو الصفة القبطية.

وكل ما ذكره البرنامج يتعلّق بفقرتين حول الشؤون الدينية، ذكر فيهما أن الحزب يرى:

١. وجوب الاهتمام بالتربية الدينية في مختلف مراحل التعليم وجعلها مادّة أساسية ونشر الدعوة الدينية بين المتردّدين على المساجد والكنائس على أن يقوم بذلك أخصائيّون مثقّفون دينياً وتربوياً.

٢. توجيه أجهزة الإعلام من إذاعة وتلفزيون وسينما وصحافة إلى دورها المهمّ في هذا المجال ومحاربة كل ما يتعارض مع ديننا وتقاليدنا.

إن تحليل ما سلف لا يكشف عن أي تميز لموقف الحزب عن غيره مما هو سائد من أنظمة تربوية وتعليمية ودينية.

ويبدو أن هذه الصياغة العامّة تمثّل محاولة من واضعي البرنامج للابتعاد عن الحساسيات التي قد تثيرها محاولة التركيز على مشاكل الاندماج القومي التي يثيرها العنف الطائفي وبما يؤثّر على اتّجاهات التصويت.

وركز رئيس الحزب، السيد محمد فؤاد سراج، في أحد الأحاديث الصحافية على أن حزب «الوفد»، هو حزب الوحدة الوطنية تاريخياً، ولا يزال في محاولة لاستقطاب الأصوات القبطية.

وقد ركّز غالب المرشّحين الأقباط على قائمة «الوفد» على المشاكل العينية في دوائرهم، وهو ما يعني سيادة خطابات انتخابية محلّية.

ويمكن لنا أن نرصد مكونات الخطاب القبطي للمرشحين عموماً في ما يلي:

١. التركيز على نقص الخدمات السكنية والصّحية والتعليمية[١٠].

٢. مشاكل الرسوم التجارية والصناعية المغالى فيها، والتقديرات الجزافية للضرائب ورسوم صندوق الخدمات.

٣. تدهور صناعة رغيف الخبز[١١].

ومن ناحية آخرى، هناك بعض المرشّحين الذين ركّزوا على انتشار البطالة والفساد والإرهاب الفكري وانعدام المرافق والخدمات[١٢].

وثمّة خطاب سياسي-انتخابي طرحه بعض المرشّحين الأقباط الوفديين يركز في لغته السياسية على مكوّنات الخلل في النظامين السياسي والاجتماعي. إن هذا المنحى الشمولي في الخطاب السياسي هو أقرب إلى العقل السياسي الوفدي الذي يدور حول نقد الاختلالات الدستورية والقانونية في العلاقة بين السلطات وممارساتها وسلوكها السياسي.

وهذا الخطاب الفرعي لدى المرشّحين الأقباط يدور حول المحاور التالية:

١. إن القوانين التي تخرج من عباءة الحزب الحاكم تجسّد تيّار من الفساد.

٢. الإسراف والتبذير من أشخاص يتاجرون في قوت الشعب.

٣. تخريب عقلية الشعب بالإعلام المشوه عن طريق التليفزيون الذي يعرض مواد لا ترقى إلى مستوى حضارة الإنسان المصري.

٤. ضرورة الالتفاف الشعبي حول مبدأ الوحدة الوطنية الذي جمع المصريين منذ زمن بعيد[١٣].

إن تحليل الخطاب الانتخابي للمرشّحين الوفديين الأقباط يكشف عن المراوحة بين المحلّية وبين النزعة الشمولية الشكلية في أكثر جوانبها عمومية، وهو ما يمثّل إعادة إنتاج الخطاب الدستوري والقانوني لـ «الوفد» بما ينطوي عليه من عموميات وغياب لحساب النفقة السياسية والاقتصادية. عموماً، فالحزب يعتمد أساساً على المعايير التقليدية في اختياراته لمرشّحيه التي لا تختلف كثيراً عن المعايير السائدة، وهي قاعدة القوّة العصبية أو العائلية والعائلات ذات الانتماء الوفدي التقليدي واليسر المالي. وثمّة تغاضي عن بعض هذه المعايير في بعض الدوائر التي لا يكون فيها ثقل تاريخي لـ «الوفد».

٣. حزب «التجمّع الوطني التقدمي الوحدوي»

تشغل إشكاليات الوحدة الوطنية حيّزاً في الخطاب السياسي لحزب «التجمع» في السنوات الأخيرة، ويرجع ذلك لعدّة اعتبارات يمكن إيجازها في ما يلي:

١. الأساس الأيديولوجي لمكوّنات الحزب السياسية، وهي مجموعة من القوى السياسية اليسارية على اختلاف مكوّناتها الرئيسية.

والاتّجاهات الأساسية لهذه القوى اليسارية - من ماركسيين وقوميين وبعض بقايا الناصريين - تتّخذ موقفاً يتراوح بين العلمانية أو نزعة مخفّفة منها، وفي شأن

التكامل الوطني فالاتّجاه الحاكم هو المواطنة الكاملة والمساواة بين المواطنين أيّاً كانت انتماءاتهم الدينية.

٢. موقف الاتّجاه الغالب والمسيطر على توجّهات الحزب من تيّار الإسلام السياسي و«الإخوان المسلمين» والذي يرفض توظيف الدين واستخداماته في العمل السياسي والحزبي.

٣. مناهضة الحزب للعنف السياسي - ذي الوجوه الدينية والطائفية - واعتباره إرهاباً، يتعيّن الوقوف في مواجهته بحسم. وفي هذا الإطار هناك بعض التماس بين موقف الحزب والحكومة.

٤. تركيز الخطاب السياسي لبعض القادة البارزين في الحزب على دعم الوحدة الوطنية وايلاء عناية خاصّة بالهموم والمشاكل القبطية، وبدرجة أكثر وضوحاً وحسماً في تبنّي مطالب الأقباط المتعددة، إعلامياً وسياسياً. وثمّة من يرى أن هذا التركيز من لدن بعض قادة الحزب على الاقباط هو محاولة لإحياء دور الحزب في الحياة السياسية المصرية بعد انهيار التجارب الماركسية في الاتّحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية، ومن ثم استبدال الحزب «الطبقة العاملة» بالأقباط.

وأيّاً كانت درجة صدقية هذا التوصيف، إلاّ أن المشاكل القبطية هي جزء من قائمة أعمال واهتمامات حزب «التجمع»، مقارنة بالأحزاب الأخرى.

وانطلاقاً من الاعتبارات السابقة يمكننا تفسير تركيز البرنامج الانتخابي للتجمّع على مبدأ حماية الوحدة الوطنية كثامن مبدأ من مبادئ الحزب حيث ركز البرنامج على ما يلي:

١. ظلّت الوحدة الوطنية على الدوام ركيزة أساسية لحماية الوطن ودعم تقدّمه واستقراره وقد أسهم المصريون جميعاً - مسلمين ومسيحيين - وعلى قدم المساواة في بناء هذا الوطن وتحقيق كل ما أنجز على ترابه من تقدّم.

ويرصد البرنامج معاناة الوحدة الوطنية في اللحظة الراهنة من تجاوزات، بعضها رسمي وبعضها الآخر بدافع قوى الإرهاب المتستر بالدين، ومن ثم يرى الحزب ضرورة أن يبذل جهداً وطنياً من أجل حماية الوحدة الوطنية من خلال ما يلي:

أ) القيام بحملة توعية شاملة بقيم الوحدة الوطنية باعتبارها ضرورة ملحّة يجب أن تسهم فيها كلّ أجهزة الاعلام وخاصّة الإذاعة والتليفزيون.

ب) أن تبدأ الدولة بنفسها بمحو كل عوامل التفرقة في الممارسات الرسمية محواً تامّاً تحقيقاً لمبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين، سواء في ما يتعلّق بالوظائف أم بناء دور العبادة أو غيرها من الحقوق.

ج) إعمال النصّ القانوني الذي يحظّر أي هجوم على الأديان السماوية إعمالاً صارماً في مواجهة هؤلاء الذين يشيعون روحاً من التعصّب بعيدة كل البعد عن صحيح الدين(١٤).

إن هذا البرنامج هو تجسيد للموقف العلماني للتجمّع الذي يركز على ضرورة رفع العوائق الهيكلية في مواجهة أعمال مبدأ المواطنة. وفي هذا الإطار، يرى بعض قادة الحزب أنهم يدافعون عن الوطن ولا يدافعون عن الأقباط، وأن الحزب يدافع عن الوحدة الوطنية والمساواة والتكافؤ ورفض اشكال التمييز كافة وفقاً للمعايير الدينية، وأن الاقباط عليهم المشاركة ودخول الصراع على أساس سياسي وليس على أساس ديني(١٥).

ومن المثير للانتباه أن هذا الموقف المتبلور للتجمّع من الهموم والمشاكل القبطية إلاّ أن عدد الذين تقدّموا للترشيح عن التجمّع، لم يتجاوز مرشحاً واحداً. ويبدو أن تفسير هذا الموقف يتمثّل في أن الاتجاه السائد لدى بعض الأوساط القبطية هو الترحيب بالاتّجاه السياسي للتجمّع إزاء الأقباط والجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها.

ولكن من ناحية آخرى، فإن الاتّجاه السياسي للحزب عموماً كحزب سياسي تؤثّر في مساراته إحدى الفرق الماركسية، يبدو في تناقض مع الاتّجاهات السائدة لدى الأقباط في الاعتصام بالمؤسّسة الدينية. ويبدو أن البعض آثر الترشيح كمستقلّ، أو في حزب «الوفد»، حتى لا يتأثّر موقفه الانتخابي بالصورة السائدة عن حزب «التجمع» بوصفه حزباً يسيطر عليه الماركسيّون، بكل الصور السلبية التي صيغت حول هذا التيّار السياسي والفكري طوال عقود عديدة.

ويركّز الخطاب الانتخابي للمرشّح القبطي الوحيد على برنامج شامل يتناول جوانب هيكلية عامة، مع تركيز محدود على الأوضاع المحلّية في دائرة بندر المنيا(١٦).

ومن الملاحظ أن حزب «التجمع» يولي عناية خاصّة ببرنامجه السياسي والانتخابي في سياقات وأبنية قوّة تقليدية في الريف المصري تعتمد على المعايير التقليدية.

٤ . حزب «العمل»

يعد التغيّر في ايديولوجية حزب «العمل» من «الاشتراكية» الناصرية - المطعّمة بأفكار «مصر الفتاة» - إلى الاتّجاه الإسلامي، نقطة مثيرة على المستوى الفكري والحركي للحزب. ومن ناحية ثانية، أدّى هذا التحوّل الى خروج بعض الناصريين

من الحزب والى تغيير طبيعة تحالفات الحزب السياسية، ولا سيما بعد تحالف «العمل» مع جماعة «الإخوان المسلمين» في انتخابات ١٩٨٧ .

أدّت هذه التحوّلات إلى وضع حزب «العمل» مجدّداً في قلب الحياة السياسية المصرية بوصفه جسراً من جسور الإخوان لاختراق نظام الحجب عن الشرعية والالتفاف حوله، ودخوله المؤسّسات السياسية القومية وقلبها ممثلاً في المؤسّسة التشريعية. ومن ناحية آخرى، إضفاء شرعية سياسية وقانونية على أنشطة الجماعة، وأساليب تعبيرها السياسي وعلى خطابها ورؤاها المختلفة في المشاكل المصرية. ومن ناحية أخرى وظّفت الجماعة الحزب كمنبر إعلامي عن مواقفها، وبياناتها وكتابات أبرز قيادييها في جريدة «الشعب» التي يصدرها. إن متابعة التغيّر في التحالفات السياسية للحزب تكشف عن انعكاساتها الايديولوجية على انتاجه الفكري والسياسي. وثمّة تغيّر في اللغة السياسية لقادة الحزب وكتّابه من اللغة الحزبية والسياسية المدنية الى اللغة الدينية-السياسية، وذلك من خلال توظيف الأجهزة الاصطلاحية الأصولية والفقهية. ويتّسم الخطاب السياسي لقادة الحزب ببلاغة الوعظ والإرشاد الديني المطعّم بلغة السياسة اليومية. ولا شك في أن هذه الاستراتيجية في التسمية السياسية واللغوية تسعى إلى توظيف البنى المفاهيمية والدلالية الفقهية الإسلامية في إضفاء مشروعية وتسويغ لأطروحات دنيوية. وهذا المنحى يستهدف تعبئة البيئة الدينية-الاسلامية في دعم الخطاب السياسي للحزب ووضعه في قلب الحياة السياسية المصرية. ولا شك في أن هذا الاتّجاه دعم من مواقع الحزب إعلامياً، ولكنه لم يؤثّر على تركيب عضويته واتّساع قاعدتها.

وقد شكّلت تكييفات الحزب للعنف الذي تمارسه الجماعات الإسلامية - وعلى نحو مغاير لتوصيفات الحكومة وأجهزة الأمن - نقطة تحوّل في موقف الدولة إزاء الحزب، تأسيساً على أن هذه الأطروحات التفسيرية للعنف تبدو وكأنها تسويغ ضمني له. وقد أثّرت هذه الضغوط نسبياً في موقف الحزب الذي أعلن إدانته للإرهاب.

يبدو أن التحوّل في البنية الإيديولوجية للحزب أثارت مجموعة من الهواجس القبطية ولاسيما في ظلّ مطالبات الكتابات الإسلامية في جريدة «الشعب» بنظام الشريعة. ولا شك في أن الأطروحات الدينية التقليدية حول العلاقة مع الآخر الديني تثير دوماً مجموعة من الحساسيات مصدرها موقع الأقباط في ظلّ هذا المشروع السياسي والاجتماعي الذي يستمدّ مشروعيته ومرجعيّته من الأطر الدينية.

وقد ازداد الموقف القبطي سلبية إزاء حزب «العمل»، بعد الكتابات النقدية لبعض رجال الإكليروس القبطي - وهم قلّة - وبعض علمانيّي الكنيسة إزاء

سياسات ورؤى بطريرك الأقباط الأرثوذكس. إذ اعتبر هذا الهجوم على البابا تعبيراً عن موقف حزبي، وهو ما أثار ردود فعل سلبية لدى الأقباط الأرثوذكس، نظراً لطبيعة العلاقة الخاصّة التي تربط المواطنين الأقباط برأس المؤسّسة القبطية في العقود الأخيرة.

يمكن القول إن موضوع العلاقة مع الأقباط شكّل ولا يزال، أبرز التحدّيات التي واجهت حزب «العمل» على مستويات عدة، أولها الأطروحات الفكرية للحزب - ذات المرجعية الدينية - إزاء الاقباط، ولاسيما في إطار مفاهيم الحركة الوطنية الدستورية المصرية التي تأسّست مرجعيتها على ثورة ١٩١٩، ثم دستور ١٩٢٣ في نطاق الدور البارز لحزب «الوفد» في المرحلة شبه الليبيرالية.

وثانيها: مسألة انخراط الأقباط داخل هيكل العضوية والبناء القيادي للحزب.

ومن متابعة الجهود الحزبية في مجال العلاقة مع الأقباط، نستطيع ملاحظة المحاولات المتكرّرة لجذب بعض الاقباط في اللجنة المركزية للحزب وترشيح بعضهم في انتخابات المحلّيات، ومن ناحية أخرى، السعي لتخفيف التوتّر الذي نشأ مع الكنيسة والبابا وذلك عبر الالتقاء به.

ويمكن القول إن ذلك لم يحقّق أيّة نتائج إيجابية في مجال علاقة الحزب مع الأقباط.

وكانت مسألة العلاقة مع الأقباط، وأساسها الفقهي والسياسي هي إحدى أبرز إشكاليات الحزب النظرية والحركية، من ناحية أخرى، اثناء انتخابات ١٩٩٥.

ونظراً للطبيعة الإشكالية للعلاقة مع الأقباط، خصّص الخطاب الانتخابي للحزب مكاناً متميّزاً. في هذا الاطار يمكن تحديد مكوّنات هذا الخطاب كما ورد في البرنامج:

١. إن المواطنين من أبناء الأقلّيات الدينية الذين يعيشون مع الأغلبية المسلمة ويشاركونهم الانتماء الى الوطن والولاء له، هم شركاء في المواطنة، لهم البرّ والعدل فريضة من الله فرضها على الأغلبية. هذا هو الأساس الذي طرحه البرنامج للعلاقة مع الأقلّيات الدينية. الشركة في المواطنة ومبدأ البر والعدل كفريضة إلهية.

٢. وبالنسبة الى المسيحيين بالذات فإن الله تعالى يقول: «ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» ويشهد تاريخ مصر على وجه خاصّ أننا عشنا بالفعل في مودّة وتعاون في كل مراحل تاريخنا.

٣. الصلة الحميمة - مع المسيحيين - تتدعّم في عصرنا مع طغيان الاتّجاهات المادّية والدنيوية التي تعصف بكل المثل والفضائل التي نشأنا عليها، بحيث أصبح

المتديّنون جميعاً الآن في صفّ واحد ضدّ المنكرين لله وحسابه. ويرصد البرنامج بعض المواقف المشتركة الأخيرة ويحدّدها في المؤتمر الدولي للسكّان ومؤتمر بكين للمرأة من أجل حماية الأسرة والأعراض ومنع الإجهاض.

٤. ويرى الحزب أنه في ضوء المودّة والحياة المشتركة الممتدّة، لن يرى أي قبطي في ما جاء بالبرنامج ما يتعارض مع تطلّعاته لبناء مصر قوية متسامحة ومتراحمة.

ويؤسّس الحزب برنامجه وموقفه من الأقباط على أساس نظام الشريعة، وإنها اذا كانت ديناً لأغلبية المصريين فإن قيمها أصبحت تراثاً حضارياً وأخلاقياً عاشه كل المصريين ومارسوه، وهي ترسم طريقاً للإصلاح الشامل في البرنامج[١٧].

إن تحليل الخطاب الانتخابي لحزب «العمل» يشير الى دلالات عدة:

١. اعتماد المرجعية الدينية ممثّلة في نظام الشريعة، ومن هنا يمكن ملاحظة تضمين الخطاب - أو تناصّه - مع الآيات القرآنية الكريمة بهدف إضفاء الطابع الديني المقدّس على الموقف الحزبي لدواعٍ تتعلّق بالتأثير في جماعة الناخبين، ولاسيما هؤلاء الذين ينتمون إلى الجماعات الإسلامية وذوي الميول الدينية عموماً.

٢. الإقرار بمبدأ الشركة في المواطنة، وفي هذا الإطار أخذ الحزب بالاتّجاه الذي تبلور مؤخّراً لدى جماعة الإخوان في بدايات عام ١٩٩٥ إزاء الموقف من الأقباط والإقرار بمبدأ المواطنة الكاملة الذي يمثل نقطة تحوّل هامّة في المسار الفكري للجماعة الذي صدر في بيان للناس.

٣. استخدام البرنامج مصطلح أقلّية دينية لوصف المسيحيين وهو وصف سبق لبعض قادة الحزب وكتابه رفضه أثناء السجالات التي تمّت أثناء دعوة بعض المراكز البحثية لندوة عن الأقلّيات في منطقة الشرق الأوسط ومن بينها الأقباط.

٤. أسّس البرنامج العلاقة مع المسيحيين من الناحية السياسية والدينية على قاعدة مواجهة الاتّجاهات المادّية والدنيوية. وضرب أمثلة للمواقف المشتركة إزاء حماية الأسرة والأعراض ومنع الإجهاض، ولاسيما في ظلّ صدور الخطاب العالمي لحقوق الانسان، في الجيل الرابع الذي يتشكّل الآن، بخصوص المرأة والطفل، الخ، وتناقض بعض مكوّناته مع بعض القيم الثقافية التقليدية ذات المرجعية الدينية.

ويشير البعض إلى أن «المشكلة الجوهرية في برنامج حزب العمل هي إصراره على إضفاء طابع ديني-اسلامي على ما هو في الواقع شعارات واجتهادات بشرية. ومن ثم فإن أغلبية الأفكار المتضمّنة في برنامج الحزب يمكن بالفعل أن تجد سنداً في النصوص الدينية والتجربة الحضارية للشعوب المسلمة، ولكنها تجد أيضاً ما يعارضها وينفيها. ومن ناحية أخرى ثمّة صياغة عامّة وأحكام مبسّطة تنطوي

على نزعة يقينية بصواب الأحكام الجازمة التي ينطق بها البرنامج واتّجاهاته»[١٨].

ويشير الخطاب الفرعي للمرشّح القبطي الوحيد الذي استمرّ في الانتخابات كمرشح لحزب «العمل» الى التركيز على التعليم والمدارس المتداعية وغياب مكتبة في دائرته (العطّارين) بمحافظة الإسكندرية وضرورة انقاذ كنيسة اللبان من الانهيار[١٩] وهذا التركيز على الجوانب المحلّية بالدائرة يشير إلى أن الترشيح لم يكن على أسس إيديولوجية أو برامجية.

ومن المعروف أن الحزب حاول ترشيح بعض الشخصيات العامّة القبطية، وذلك بعد مفاوضات متعددة كان محورها الخطاب السياسي للحزب ذي المرجعية والشعارات الدينية، وطرح البعض شعاراً مفاده «الإيمان هو الحلّ»، يكون بمثابة الشعار الانتخابي الذي يصاغ في ضوئه برنامج الحزب. ولكن في ما يبدو أن هذه الحوارات لم تحقّق نتائج إيجابية من هذه الزاوية.

ويبدو أن بعض العناصر القبطية التي درست مسألة الترشيح عن حزب «العمل»، تراجعت لأسباب عدّة، أولها: عدم ترحيب بعض الكوادر الإخوانية والإسلامية بالتنسيق المشترك في بعض الدوائر. وثانيها: الجوانب التنظيمية والتمويلية في الحملة الانتخابية من حيث الانفاق والاهتمام، إذ ركّز الحزب على بعض قيادييه البارزين فقط[٢٠].

وبصياغة موجزة يمكن أن نلاحظ صداً وعزوفاً سياسياً من الأقباط عن الترشيح عن حزب «العمل»، فضلاً عن التصويت لصالح مرشّحيه لأسباب تتعلّق بإيديولوجية الحزب وطغيان الخطاب الديني على الخطاب المدني وتوظيف الأول لصالح إضفاء الهيبة والقداسة على اختيارات حزبية محضة. وكرّس هذا العزوف من الأقباط ترشيحاً وتصويتاً موقف الحزب من بطريرك الارثوذكس، وهو ما أثّر على موقف المؤسّسة الارثوذكسية وإكليروسها وأتباعها من الحزب.

٥ . «الحزب العربي الديمقراطي الناصري»

إن قراءة برنامج «الحزب الناصري» تكشف عن غياب أية اشارة للأقباط أو الوحدة الوطنية. وفي ما يبدو أن واضعي البرنامج يعتبرون أن الايديولوجية الناصرية تنطوي على حلول وإجابات على المشاكل والأزمات القومية، وأن جميع المواطنين أياً كانت انتماءاتهم الدينية سواسية، ومن ثم فأن الحزب برنامجياً وفكرياً مع جميع المواطنين أيّاً كانت ديانتهم وفق قاعدة المواطنة والمساواة.

ولم يخصّص الحزب أحد اقسامه للدين بصفة عامّة. إلاّ أن البرنامج خصّص أحد بنوده التي تناولت التربية والتعليم لدور الأزهر، والتحدّيات التي تواجهه

والتي أوجزها في تحدّيين: أوّلهما العزلة عن مواكبة التطوّر الحضاري الذي أصاب الأمم المتخلّفة بدءاً بالاغتراب، والثاني ظهور كيانات أخذت لنفسها شكلاً مؤسسياً خارج أطر الشرعية المجتمعية تغرس اغتراباً من نوع آخر بالعيش في ماض صنعه سلف تفاعلوا مع معطيات حضارية اندثر معظمها للتعامل مع المعطيات الحضارية الجديدة بالهروب منها بدلاً من تهذيبها. في كلتا الحالتين فإن المجتمعات العربية أصبحت مهددة بالجمود[٢١].

ويشير البرنامج بشكل عامّ لإشكاليات الدين والعصر والحركة الإسلامية السياسية من منظور إشكالية المعاصرة وإحياء التراث، ويرى الحزب ضرورة المواجهة الصريحة لقضية المناظرة بين التيّاريين، ويطرح تفسيراً خاصّاً للإشكالية، حيث يرى أن «المعاصرة تفسّر خطأ بأنها الاغتراب، والاستسلام حتماً لثقافات غربية نمت في مجتمعات تسود حضارتها أنماط العيش في العالم المتقدّم. وإن هذا المفهوم للمعاصرة ينفي عن الثقافة أساسها الإبداعي وقدرتها على التفاعل الخلاّق مع الواقع المتطوّر للمجتمع، وأنها تعني في حقيقة الأمر هذا النوع من التفاعل. ويرى الحزب أن إحياء التراث لا يعني السلفية لأن الثقافة لا تنفصل عن الإطار التاريخي الذي يعيشه المجتمع بكل أبعاده. ويؤسّس البرنامج تفسيره لإحياء التراث على أنه لا يمكن قبول فرض أن هذه الأبعاد التاريخية تتكرّر بالكامل أو أنه يمكن إعادة تركيبها بمعزل عما جاءت به حركة البشرية من تطوّرات غيّرت كلا من الواقع المادّي للحياة وأنساق القيم والعلاقات الاجتماعية للبشر.

ويربط البرنامج بين إحياء التراث والدور الإقليمي القيادي لمصر، حيث يرى أن إحياء التراث تفسر وراءه أحياناً رغبة في انتزاع القيادة في الوطن العربي من مصر وإحالتها إلى الجزيرة العربية استغلالاً للعلاقة الوثيقة بين الإسلام والعروبة ومحاولة لإخفاء الوجه الحالي لحالة التبعية التي تضيق الخناق على أبناء شبه الجزيرة العربية[٢٢]».

إن الخطاب القومي للحزب لم يشر إلى موضوع العلاقة مع الأقباط أو الموقف من الحركة الإسلامية الإخوانية أو الراديكالية. وتناول جوهر ظواهر المدّ الديني من منطلق إعادة تفسير إشكالية الأصالة والمعاصرة التقليدية، دونما أطروحات نظرية لمواجهتها. ومن ناحية أخرى، يبدو أن تلك الصياغة تنطلق من مرجعية التجربة الناصرية إزاء الظواهر والمؤسّسات الدينية، وذلك حتى لا يثير ذلك تناقضات بين بعض الأجيال الناصرية، لاسيما جيل السبعينيات الذي ترى بعض كوادره ضرورة الحوار مع تيّار الإسلام الراديكالي، وهي الدعوة التي لم تلقَ صدى بين كوادره وقياداته.

٦. «حزب الأحرار»

لم يخصّص برنامج «حزب الأحرار» جزءاً منه لمعالجة مشاكل الأقباط من منظور التكامل الوطني، أو المشاركة السياسية[٢٣].

وركّز مرشحو الحزب من الأقباط على خطاب الخدمات المحلية التقليدي وعلى تنظيم الأسواق والعمل على بناء المساكن للشباب وتحسين ظروف المواصلات والاهتمام بدور الرعاية الصحية للدائرة. أو التركيز على الطرق والمرافق والخدمات الاساسية، ومشاكل الجهاز الضريبي مع التجار وأصحاب المحلات التجارية حيث يتمّ فرض الضرائب جزافاً[٢٤].

٧. الأحزاب الصغيرة

ظاهرة الأحزاب الصغيرة، هي أحد أبرز نواتج نظام الحجب عن الشرعية حيث تمكنت هذه الأحزاب المحدودة العضوية - والتي لا تعبّر عن ثقل اجتماعي أو اتّجاه سياسي متبلور في المجال العامّ يسمح لها بالفاعلية الحزبية والتنظيمية - من التواجد على ساحة العمل العامّ. وقد ولدت هذه الأحزاب من خلال الأحكام القضائية. ويمكن إيراد أمثلة لهذه الأحزاب «الأمّة» و«الخضر» و«الاتّحادي الديمقراطي» و«العدالة الاجتماعية» و«الشعب الديمقراطي» و«التكافل الاجتماعي» و«حزب مصر» و«مصر الفتاة».

ولا توجد معلومات منشورة عن هذه الأحزاب في ما يتعلّق بالمرشحين الأقباط أو مواقفها من القضايا السياسية والاجتماعية للأقباط.

ثالثاً: المرشّحون الأقباط ودوائرهم الانتخابية ودلالاتها

المتابعة البحثية للمرشّحين الأقباط في انتخابات مجلس الشعب كشفت عن عدد من الملاحظات الأساسية التي يمكن ايجازها بما يلي:

١. نقص الدراسات الأكاديمية عن موضوع الأقباط في الانتخابات، وغالب ما نشر هو مجموعة من المقالات التي تتّسم بالتعليقات الانطباعية والمبسّطة حول مشاكل الأقباط عموماً.

٢. تضارب في المعلومات الأساسية عن عدد المرشّحين الأقباط في دوائر الجمهورية المختلفة، وأيضاً عن عدد المرشحين عموماً.

٣. لم تنشر الإحصائيات الرسمية التي نشرتها وزارة الداخلية عن عدد المرشّحين الأقباط ودوائرهم.

٤ . اعتمدت بعض التقارير في رصدها للمرشّحين على دلالة اسم المرشّح للاستدلال على ديانته، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من احتمالية للخطأ، نظراً لشيوع الأسماء المشتركة بين المصريين التي لا تشير إلى ديانة المواطن أو المرشّح.

٥ . عدم إعلان بعض الأحزاب عن عدد مرشّحيها من الأقباط، بل وتضارب أرقامها، سواء عند بدء الحملة الإنتخابية أم اثناء الترشيح أو في الفترة المحدّدة للتنازل.

ويبدو أن هذه الظاهرة تكشف عن نمط من المزايدة الحزبية من بعض الأحزاب بهدف جذب مرشّحين أقباط أو محاولة للاستفادة من الأقباط أثناء عمليات الاقتراع.

وفي إطار هذه الملاحظات، تمّ الرجوع إلى المصادر الأولية لرصد المرشّحين الأقباط على مستوى الأحزاب السياسية الأساسية، وعلى مستوى الجمهورية اعتماداً على المادّة الرسمية المنشورة في بيانات وزارة الداخلية، أو من خلال المتابعة الدقيقة لما نشرته الصحف الحزبية عن مرشّحيها من الأقباط، سواء رشحوا أم عدلوا عن الترشيح أو تنازلوا في الوقت المحدّد قانوناً أو بعده.

ومن ناحية ثانية، مقارنة المادّة المنشورة في الصحف مع بعض الدراسات، أو الرصد الذي قامت به بعض المراكز، كالمركز القبطي للدراسات الاجتماعية ومركز حقوق الإنسان المصري.

وثمّة تحفّظ أوّلي يتعيّن إيراده، مفاده أن تحديد عدد المرشّحين الأقباط في الدوائر المختلفة اعتمد على التدقيق في الأسماء الواردة بالقوائم الرسمية من حيث الدلالة الدينية للتسمية مع احتمالية الخطأ في هذا المعيار، نظراً لشيوع الأسماء المشتركة التي لا تشير إلى دلالة الانتماء الديني.

ويشير رصد المركز القبطي للدراسات الاجتماعية التابعة لأسقفية الخدمات العامّة والاجتماعية[٢٥] إلى أن عدد الأقباط المرشّحين في الدوائر المختلفة بلغ ٥٧ مرشّحاً.

ويذهب تقرير مركز حقوق الإنسان المصري لتدعيم الوحدة الوطنية إلى أن عدد الدوائر بالمحافظة ٢٢٢ دائرة، وعدد المرشّح فيها أقباط ٣٥ دائرة، وعدد المرشّحين الأقباط عمّال ٢٠ مرشّحاً، وعدد المرشحين الأقباط لمقاعد الفئات ٥٧، أي بمجموع ٧٧ مرشحاً، ونسبة المرشّحين المئوية - ٣٨٩٠ - بلغ ٤٦,١٪ وعدد المقاعد التي تنافس عليها الأقباط ٢٩ مقعداً[٢٦].

وفقاً للرصد الذي قمنا به لأرقام المرشّحين الأقباط من واقع كشوف وزارة الداخلية التي نشرت بالصحف القومية، وما نشرته الأحزاب عن مرشّحيها، تم إعداد الجداول التجميعية التالية:

الأقباط المرشحون على قائمة الاحزاب الرئيسية

الحزب	«الوطني»	«الوفد»	«العمل»	«الأحرار»	«التجمع»	«الناصري»
عدد المرشحين الأقباط	-	٩	١	٢	١	-

من هذا الجدول يمكن استخلاص دلالات عدّة:

١ . إن «الحزب الوطني» لم يرشّح قبطياً واحداً لانتخابات مجلس الشعب، وهو الحدث الانتخابي الثاني بعد انتخابات مجلس الشورى التي لم يرشّح فيها أقباط، ربما يعود ذلك لاعتبارات التوازن السياسي في ظلّ مواجهة الدولة مع الجماعات الإسلامية الراديكالية التي تمارس العنف، من ناحية، ثم مع جماعة «الإخوان المسلمين». ويبدو أن «الحزب الوطني» وقادته يعتمدون في ترشيحاتهم على الوزن التقليدي للمرشّحين داخل دوائر في الريف تحديداً، ومن ثمّ رأوا أن مثل هذا المعيار لا يؤدّي إلى نجاح المرشّح القبطي في الظروف السياسية الراهنة. والاعتبار الثاني لا تسانده أيّة معطيات، نظراً لوجود مناطق بها أواصر قبطية مسيحية في الوجه القبلي، أو كثافة تصويتية قبطية في بعض دوائر القاهرة، على سبيل المثال.

٢ . أكبر عدد من المرشّحين الأقباط في الأحزاب السياسية المعارضة هم الذين رشّحهم حزب «الوفد»، وربما يرجع ذلك الى رغبة «الوفد» في تنشيط الذاكرة التاريخية للأقباط بوصفه حزب الوحدة الوطنية، ودور السكرتير العامّ الجديد للحزب الذي حاول فتح الأبواب باتّفاق مع رئيس الحزب للأقباط للترشّح بهدف تنشيط العضوية أو محاولة اجتذاب الأصوات القبطية، ولا سيما بعد حثّ المؤسّسة الدينية للأقباط للقيد في جداول الانتخابات، وخاصّة الشباب[٢٧].

٣ . لم يتمكّن حزب «العمل» من ترشيح عدد الأقباط على قوائمه، نظراً للاعتبارات الخاصّة بإيديولوجية الحزب وشعاراته التي تستند على المرجعية الإسلامية، ولا سيما نظام الشريعة. وقد تقدم جمال أسعد عبد الملاك للترشيح في دائرة المعهد الفني بشبرا بالقاهرة، وهو من الأعضاء السابقين في مجلس الشعب عن دائرة القوصية بأسيوط ومن الشخصيات العامّة القبطية المعروفة بخلافاتها الفكرية مع بطريرك الأقباط الأرثوذكس. وقد تنازل عن ترشيحه في الميعاد القانوني لأسباب تنظيمية تمسّ الحملة الانتخابية وأداء كوادر الحزب في الدائرة فضلاً عن موقف «الإخوان المسلمين». وقد انتقل جمال أسعد من دائرته في القوصية بهدف ادارة حملة انتخابية على أسس سياسية، ويبدو أن قادة الإخوان لم يرحّبوا بترشيحه للانتخابات في دائرة الدقّي أولاً مع المستشار مأمون

الهضيبي نائب المرشد العامّ، أو دائرة مصر القديمة، وأخيراً في دائرة المعهد الفنّي، الأمر الذي جعله ينسحب من الحزب، ولم يتبقَّ سوى مرشّح الحزب فئات د. صموئيل الضبع في دائرة العطّارين واللبّان بالإسكندرية.

٤. أعلن «حزب الاحرار» عن ترشيح أربعة أقباط، وهو عدد يتجاوز حزب «العمل» و«الناصري»، والتجمّع حتى مع استبعاد اثنين من المرشّحين من قوائمه، وربما يرجع ذلك الى شيوع صورة ذرائعية للحزب، تعتمد الحسّ العملي، لا الطابع الإيديولوجي الصارخ كما هو حالة «حزب العمل»، وعلى الرغم من تحالفه السابق مع الإخوان و«العمل»، فضلاً عن أن مرشّحيه لا يدخلون ضمن دائرة الشخصيّات العامّة القبطية المعروفة ومن ثم يكون «الأحرار» مكاناً ملائماً لها. والملاحظ أن كليهما مرشّح في محافظة الإسكندرية عن دائرتي غربال - عمال، ومحرّم بك - فئات.

٥. ثمّة مفارقة يطرحها ترشيح التجمّع لمرشح قبطي واحد، على الرغم من تبني الحزب لقضايا الأقباط وهمومهم ربما مرجعها الأصول الفكرية والتاريخية لمكونات التجمّع التنظيمية، أمّا الحزب الناصري، فإن مسألة المرشّحين الأقباط ليست ضمن هواجسه السياسية بالنظر إلى التصوّرات الإيديولوجة والتاريخية للحزب وقادته وأجياله من منظور البرنامج القومي الذي يتجاوز مسألة الاختلاف الديني إلى المواطنة والمساواة في إطار الفكرة الناصرية.

أسماء المرشّحين الأقباط في قوائم الأحزاب الرئيسية

أولاً: «حزب الوفد»

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١	منير فخري عبد النور	الوايلي	فئات	القاهرة
٢	ميلاد صاروفيم	شبرا	فئات	القاهرة
٣	جورج عبد الشهيد	غربال	فئات	الاسكندرية
٤	رمسيس اسعد ابراهيم داود	كرموز	فئات	الاسكندرية
٥	أنور داود غبريال الصايغ	المراغة	فئات	سوهاج
٦	فؤاد راجي جرجس	سمالوط	فئات	المنيا
٧	رمزي زقلمة	الساحل	فئات	القاهرة
٨	إبراهيم حبيب	ديرب نجم	عمال	الشرقية
٩	عاطف نجيب داود	ميت غمر	عمال	الدقهلية

وتكشف قائمة مرشّحي حزب «الوفد» عن عدة اعتبارات:

١. بلغ عدد المرشّحين الفئات ٧ مرشحين، والعمّال ٢، وهو ما يشير الى غلبة الفئات في المرشّحين الأقباط الذين قرّروا الترشيح عبر «الوفد» الذي يجتذب بعض الفئات الوسطى-الوسطى، والوسطى-العليا إلى عضويته، أو تأييده بالنظر الى المشروع الليبيرالي والحرّ الذي يطرحه سياسياً واقتصادياً في برامجه وأطروحاته.

٢. غلبة مرشّحي الحزب الأقباط في القاهرة، حيث بلغ عددهم ثلاثة مرشحين في دوائر تركّز وكثافة قبطية شبرا والساحل والوايلي، يليها الإسكندرية في مناطق تركّز وسكنى الأقباط ويبدو أن زيادة عدد المرشّحين في القاهرة والإسكندرية مرجعه أن المحافظتين تمثلان مراكز الحيوية السياسية في البلاد، فضلاً عن طبيعة التركيز الإعلامي على الدوائر والمرشّحين واهتمامات حزب «الوفد» في إدارة حملته السياسية.

٣. ان هناك زيادة في عدد مرشحي الحزب في الوجه البحري حيث بلغوا أربعة مرشّحين إزاء مرشّحين في الوجه القبلي، على الرغم من التركّز القبطي في بعض محافظات الوجه القبلي. وربما يرجع ذلك الى حدّة توتّر الأوضاع الطائفية والأمنية في محافظات الوجه القبلي عن الوجه البحري.

ثانياً: حزب «العمل»

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١	صموئيل الضبع	العطّارين واللّبان	فئات	الإسكندرية

ثالثاً: حزب «الأحرار»

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١	موريس كمال جرجس	غربال	عمال	الإسكندرية
٢	عادل نجيب بشاي	محرّم بك	فئات	الإسكندرية

١. تمّ استبعاد ناجي وليم إبراهيم بدائرة قسم الزيتون فئات بمحافظة القاهرة، وسمير حبيب متري، مركز الفشن فئات بني سويف، رغم سبق إعلان رغبتهم في الترشيح إلاّ أن أسماءهم لم ترد في قائمة الحزب النهائية لمرشّحيه.

رابعاً: حزب «التجمّع»

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١	وجيه شكري	بندر المنيا	فئات	المنيا

ومن الشيّق أن نلاحظ ان مرشّح التجمّع ذا التوجّه اليساري في محافظة المنيا، حيث تمثّل مراكزها أحد بؤر التوتّر والعنف الطائفي، ويرجع ذلك أن مرشّح الحزب له بعض مصادر التأييد لأسباب قد تعود إلى متغيّر الدين وطبيعة تكوين بندر المنيا من الناحيتين التعليمية والتحديثية نسبياً.

أسماء المرشّحين الأقباط في انتخابات مجلس الشعب

أولاً: محافظة القاهرة

(حصر بأسماء المرشّحين في دوائر المحافظة)

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١	فايق أخنوخ بطرس جريس	٢	عامل	المعهد الفني قسم الساحل
٢	وليم ذكرى زخارى إقلاديوس	٣	فئات	قسم روض الفرج
٣	صبري فهيم جرجس ميخائيل	٣	عامل	قسم روض الفرج
٤	عبد المسيح فؤاد سليمان شحات	٤	فئات	قسم شبرا
٥	كرم جورج الياس عيسى	٤	فئات	قسم شبرا
٦	القمص صليب متى ساويرس	٤	عامل	قسم شبرا
٧	روفائيل بولس تاودروس شنودة	٤	فئات	قسم شبرا
٨	ميلاد صاروفيم مرقص	٤	فئات	قسم شبرا
٩	نجيب جبرائيل ميخائيل هرمينا	٤	فئات	قسم شبرا
١٠	فرنك فرج بساده	٤	عامل	قسم شبرا
١١	ايليا شنودة بخيت جودة	٥	فئات	قسم الزاوية
١٢	سعد قرياقص سويرس سمعان	٥	فئات	قسم الزاوية
١٣	سيمون سمعان متى ميخائيل	٥	فئات	قسم الزاوية
١٤	نشأت أنور حلمي سوس	٨	فئات	قسم شرطة المطرية

م	الإسم	الدائرة	الصفة	المحافظة
١٥	اسرائيل يوسف سيدهم	١٠	فئات	قسم حدائق القبّة
١٦	الفونس عبد النور حنا شحاتة	١٠	فئات	قسم حدائق القبّة
١٧	منير فخري عبد النور	١١	فئات	قسم شرطة الوايلى
١٨	وجيه خيري شكري اقلاديوس	١٢	فئات	قسم شرطة الظاهر
١٩	بشرى عطاالله أسعد مسعود	١٦	عامل	قسم شرطة عابدين
٢٠	زكريا ميخائيل لوقا اسحق	٢٢	فئات	قسم مصر القديمة
٢١	ممدوح باسيلى نخلة	٢٢	فئات	قسم مصر القديمة
٢٢	مجدي نجيب جرجس يوسف	٢٣	فئات	قسم البساتين

ثانيا : ترتيب الدوائر بحسب نسبة المرشّحين في تلك الدوائر إلى إجمالي المرشّحين الأقباط في محافظة القاهرة :

م	إسم الدائرة	عدد المرشحين	النسبة
١	قسم شرطة شبرا	٧	٣١,٨٪
٢	قسم شرطة الزاوية الحمراء	٣	١٣,٦٪
٣	قسم شرطة روض الفرج	٢	٩,١٪
٤	قسم شرطة حدائق القبّة	٢	٩,١٪
٥	قسم شرطة مصر القديمة	٢	٩,١٪
٦	قسم شرطة المعهد الفنّي	١	٤,٥٪
٧	قسم شرطة المطرية	١	٤,٥٪
٨	قسم شرطة الوايلي	١	٤,٥٪
٩	قسم شرطة الظاهر	١	٤,٥٪
١٠	قسم شرطة عابدين	١	٤,٥٪
١١	قسم شرطة البساتين	١	٤,٥٪
	المجموع	٢٢	١٠٠٪

ومن مطالعة أسماء المرشّحين بمحافظة القاهرة، يمكننا رصد الملاحظات التالية:

١. إن أكبر نسبة تمّ ترشيحها في الدائرة الرابعة بقسم شبرا حيث بلغ عددهم ٧ مرشّحين بنسبة ٣١,٨٪ إلى اجمالي المرشّحين الأقباط في دوائر القاهرة، وهي منطقة تركّز تاريخي للأقباط مع ملاحظة أن مصر لم تشهد ظواهر السكنى على أسس دينية أو طائفية، حيث يقطن شبرا عدد كبير من المواطنين المسلمين مع إخوانهم الأقباط. ومن المعروف أنها منطقة تركّز أبناء الفئات الوسطى-الصغيرة والوسطى-الوسطى.

٢. ويلي قسم شبرا قسم الزاوية الحمراء حيث تقدّم ٣ مرشّحين، لأنها منطقة تركّز قبطي، وهي من المناطق التي شهدت توتّراً طائفياً، نظراً لأنها مناطق تنطوي على فوضى عشوائية في السكن، حيث تقطنها عناصر تنتمي إلى الفئات الوسطى-الصغيرة، وفئات أكثر فقراً وهامشية.

٣. وبلغت نسبة المرشّحين في قسمي حدائق القبّة ومصر القديمة مرشّحين في كل دائرة. ويلي هذه الدوائر أقسام شرطة المعهد الفنّي والمطرية والوايلي والظاهر وعابدين والبساتين بمرشّح في كل دائرة.

٤. بلغ عدد المرشّحين فئات في محافظة القاهرة ١٧ مرشّحاً، والعمّال ٥ مرشّحين، وهو أمر طبيعي من حيث اليسر المالي وطبيعة التكوين الاجتماعي للدوائر، ولا سيما بؤر التركّز للمواطنين الأقباط وهي مناطق تقطنها الفئات الوسطى.

٥. بلغت أكبر نسبة للمرشّحين فئات في دائرة شبرا إذ بلغوا ٥ مرشحين بنسبة ٢٩,٤٪ إلى إجمالي عدد المرشّحين لمقاعد الفئات بالقاهرة، و٣ فئات بقسم شرطة الزاوية الحمراء بنسبة ١٧,٦٪ ثم حدائق القبّة ٢ فئات ومصر القديمة ٢ فئات بنسبة ١١,٧٪.

إسم الدائرة	رقم الدائرة	الصفة الانتخابية		المجموع
		عمّال	فئات	
المعهد الفنّي قسم الساحل	(٢)	١		١
قسم روض الفرج	(٣)	١	١	٢
قسم شبرا	(٤)	٢	٥	٧
قسم الزاوية	(٥)		٣	٣
قسم شرطة المطرية	(٨)		١	١
قسم حدائق القبة	(١٠)		٢	٢
قسم شرطة الوايلي	(١٢)		١	١
قسم شرطة عابدين	(١٦)	١		١
قسم مصر القديمة	(٢٢)		٢	٢
قسم البساتين	(٢٣)		١	١
المجموع		٥	١٧	٢٢

٦. ومن الملاحظ أن عدد العمّال في كل دوائر القاهرة لم يتجاوز خمسة مرشّحين، وهذا مرجعه أن القاهرة تعدّ مركز الحيوية والنشاط السياسي، من ناحية، ويتركّز فيها عدد كبير من المرشّحين الأقوياء، وتتطلّب الحملة الانتخابية فيها تمويلاً وإنفاقاً مالياً مكثّفاً، الأمر الذي يرجح ازدياد عدد المرشّحين الفئات عن العمّال، لاعتبارات تتعلّق باليسر المالي، وذلك على الرغم من ان الصفة ليست لها دلالة كبيرة في هذا المقام.

ويبدو من تحليل صفات المرشّحين أن دلالة الصفة، كفئات أو عمّال، محدودة في الدلالة الاجتماعية بالنظر إلى طبيعة المشكلة كما أثيرت تاريخياً منذ مرحلة التنظيم السياسي الوحيد الذي تمثّل في «الاتّحاد الاشتراكي العربي».

والنصّ الدستوري على نسبة ٥٠٪ عمّال وفلاّحين لم يؤدِّ من الناحية الاجتماعية والسياسية الى تمثيل حقيقي للعمّال والفلاّحين في المجالس النيابية والمحلّية، وإنما تدلّ المؤشرات كافة إلى أن ممثّلِي العمّال والفلاّحين ينتمون الى فئات اجتماعية أخرى، حتى وصف البعض - د. لويس عوض - هؤلاء بأنهم مقاولي طبقات اجتماعية، غير أن النظر إلى ان دوائر القاهرة كلها - وأياً كانت خريطتها الاجتماعية - تخاطب شرائح تعليمية واجتماعية متميّزة نسبياً، وأكثر تعرّضاً لوسائل الإعلام والصحافة والتأثير السياسي من غيرها. والقاهرة تمثّل أحد معاقل الحيوية السياسية في البلاد بسبب تركّز الأحزاب والصحف والنقابات المهنية. وزيادة عدد المرشّحين الأقباط من الفئات يبدو طبيعياً نظراً لأنهم أكثر الفئات الاجتماعية القبطية إدراكاً لطبيعة المشاكل القبطية، وبعض التحيّزات التي يمكن أن توجّه لهم.

ومن ثم فإنهم الأكثر إدراكاً لطبيعة المشاكل، وللتغيّرات في الحساسية السياسية، وللتغيير في البيئة السياسية الدولية والمحلّية من زاوية ضرورة طرح قضاياهم على أسس ومعايير حقوق الإنسان، ومبادئ المواطنة ودولة القانون.

٣. بلغ إجمالي المرشّحين بمحافظة القاهرة ٥٢٨ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ٢٢ مرشّحاً ونسبتهم إلى إجمالي عدد المرشّحين ٤,١٪. ويمكن لنا بيان نسبة الأقباط الى مجمل المرشّحين بالدوائر على النحو التالي:

البحيرة:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	فوزي فؤاد ابراهيم عياد	١١	فئات	قسم شرطة الدلنجات
٢	حليم عطاالله يوسف ندا	١٣	عامل	قسم شرطة وادي النطرون

الدقهلية:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	عاطف نجيب داود جرجس	١٦	فئات	مركز شرطة ميت غمر
٢	معوّض فوزي سليمان عبد الملك	١٦	فئات	مركز شرطة ميت غمر

الغربية:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	نجيب باسيلي تادرس شحاتة	١	فئات	قسم أول طنطا

المنوفية:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	أمير وجدي صرابامون حنا	٢	عامل	مركز شرطة البتانون

ومن تحليل خريطة الترشيحات القبطية في محافظات البحيرة والدقهلية والغربية، يبيّن غلبة المرشّحين الفئات ثم العمّال، ولا يوجد في ما يبدو فلاّحون أقباط مبالون بعملية الترشيح للانتخابات البرلمانية.

ومن ناحية أخرى بلغ عدد المرشّحين الإجمالي في محافظة البحيرة ٢١١ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ٢ بنسبة ٩٤,٠٪. وبلغت نسبتهم إلى اجمالي المرشّحين في الدائرة (١١)، ١٢,٥٪، وفي الدائرة (١٣)، ٦,٦٪.

وفي محافظة الدقهلية بلغ عدد إجمالي المرشّحين ٤١٧ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ٢ ونسبتهم ٤,٠٪. ونسبة عدد الأقباط إلى مجمل المرشّحين بالدائرة (١٦)، ٣,٨٪. ومن الملاحظ أن المرشّحين الأقباط هم بدائرة واحدة هي مركز شرطة ميت غمر وهي إحدى المدن ذات التاريخ في الحيوية السياسية بمحافظة الدقهلية والوجه البحري عموماً.

وبلغ عدد إجمالي المرشّحين في محافظة الغربية ٢٨٧ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط مرشّحاً واحداً والنسبة بلغت ٣,٠٪. ونسبة المرشّحين الأقباط إلى إجمالي المرشّحين بالدائرة (١)، ٣,٢٪، ومن الملاحظ أن المرشّح القبطي تقدّم إلى دائرة

قسم أوّل طنطا، أي قلب محافظة الغربية حيث تقلّ نسبياً وطأة العصبيّات المحلّية والتوتّر والتحيزات على أسس ومعايير دينية وطائفية.

وتقدّم للترشيح في محافظة المنوفية ١٤٠ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط مرشّح واحد. والنسبة بلغت ٠,٧٪ والنسبة إلى مجمل المرشّحين بالدائرة (٢)، ٠,٧١٪.

ثالثاً: محافظات الوجه القبلي

ثمّة خصوصية اجتماعية وسياسية وثقافية للمحافظات التي تشكّل صعيد مصر من حيث سيادة نظام القيم التقليدي وغلبة النزعة المحافظة وسيطرة العصبيّات المحلّية والعائلات ذات الأصول والفروع الممتدّة، وشيوع الأساطير حول أصالة المحتدّ والشجاعة والقوّة العددية. ناهيك عن انتشار جرائم الثأر والعنف الجنائي كأبرز مظاهر الباثولوجيا الاجتماعية والجنائية، وسيطرة قوانين الأعراف، كأبنية وقواعد موازية للقانون الرسمي. وغالباً ما تتمّ الترشيحات الحزبية والبرلمانية والمحلّية بناءً على مجموعة من المعايير العرفية التي تضعها العصبيّات والعائلات. ولا تزال هذه البنية الاجتماعية وأنظمة القوّة المحلّية تلعب دوراً مركزياً في علاقة التركيبة الاجتماعية في صعيد مصر، بأبنية القوّة الرسمية للدولة الحديثة. ونستطيع أن نلمح تصاعداً أثناء السنوات الأخيرة لصعود وقوّة نفوذ العائلات والعصبيّات في الصعيد، بلغ ذروته في بدايات الحملة الانتخابية لمجلس الشعب. وفي هذا الإطار، اعتمدت ترشيحات «الحزب الوطني» و«الوفد» على عناصر القوّة المحلّية للمرشّحين وانتماءاتهم العائلية. وحدثت متغيّرات عديدة في العقدين الأخيرين على مستويات عدّة في صعيد مصر تمسّ العلاقة مع الدولة والأجهزة الأمنية والمحلّية والتنفيذية، من ناحية، والرابطة الوطنية بين المواطنين المصريين الأقباط والمسلمين معاً. ويمكن لنا رصد هذه المتغيّرات في ما يلي:

أولاً: الخلل في التوازن الإقليمي في مشروعات الانماء، والاستثمارات بين محافظات الوجه البحري والإسكندرية والقناة وبين محافظات الوجه القبلي، وذلك لصالح الأولى، وتركّز اهتمامات الدولة على القاهرة والإسكندرية والقناة والبحر الاحمر. الأمر الذي أدّى إلى انتشار ظواهر البطالة السافرة في الصعيد بين المتعلّمين، بكل انعكاسات ذلك ودلالاته الاجتماعية في هذه المناطق الواقعة جنوب الوادي.

ثانياً: ضعف الأحزاب السياسية في محافظات الوجه القبلي وهشاشتها، بل

وغياب أيّة أنشطة سياسية، ممّا ولّد فراغاً سياسياً كبيراً تكرّس بفعل ضعف حركة المواطنين في المجال العامّ المحلّي الذي تقلّصت دائرته وتآكلت قاعدته.

ثالثاً: انخراط عناصر من جيل الثمانينيات والتسعينيات داخل صفوف «الجماعة الإسلامية» الراديكالية التي شكّلت محافظات الوجه القبلي في بداية تشكيلها أحد أهم جناحيها، واتّسمت كوادرها بالصلابة والقوّة والجسارة في مباشرة أعمال العنف ضدّ الدولة وجهازها الأمني، وإزاء الوسط الاجتماعي الذي تتحرّك فيه كوادرها. وتحوّلت «الجماعة الإسلامية» بعد ذلك إلى كيان متجانس، وتركّز غالب كوادرها وحركتها في صعيد مصر. ويمكن القول إن الدور الذي تمارسه الجماعة منذ النصف الثاني من عقد الثمانينيات وأوائل عقد التسعينيات، ولاسيما حول الأعوام ١٩٩٢-٩٣-٩٤ يجعلها القوّة المناطقية الأساسية المناوئة لجهاز الدولة، وبناء القوّة المحلّية وأجهزة الإدارة والمحلّيات في غالب محافظات الوجه القبلي تحديداً، وبحيث غدت طوال هذه الأعوام هي القوّة المحلّية البديلة عن الأحزاب السياسية والأجهزة الإدارية في هذه المناطق، مما حجَّم من دور بناء القوّة الاجتماعي العصبوي والعائلي في التفاعلات اليومية. ويمكن القول إنها استطاعت أن توظّف هذا البناء أحياناً كعنصر من عناصر هيكل قوّتها البديل والمؤسّس على نظام للقواعد والقيم الدينية، وكوسيلة حمائية في بعض الأحيان إزاء جهاز الدولة الأمني والسياسي.

رابعاً: في ظلّ فوران العنف الاجتماعي-السياسي- ذي الوجوه الدينية والطائفية - الذي اجتاح مدن وقرى محافظات الوجه القبلي، تحوّل إلى نمط من العنف الثأري[٢٨]، ويعيد إنتاج القيم الاجتماعية التقليدية - وأشكال الباثولوجيا الاجتماعية - التي تداخلت مع نمط من العنف السياسي-الديني مغاير للعنف التقليدي السائد في شبكات العلاقات الاجتماعية وحدودها، والذي تنتجه مصادر النزاعات العائلية والعصبية، وحول مصادر المياه أو حدود الزراعة والأراضي، أو علاقات النسب وقيم الشرف والرجولة، إلخ.

خامساً: امتدّ العنف السياسي والاجتماعي - ذي الوجوه الدينية والطائفية - إلى مجالات تشمل الأمن والإدارة والمتعاونين مع الأجهزة الأمنية، والأقباط ومحلاّت بيع الحلي الذهبية. وكان المتغيّر البارز على مسرح العنف، هو اعتبار المواطنين الأقباط هدفاً بأثارة النزاعات الدينية والطائفية، بهدف خلق تعبئة للوسط الاجتماعي-الديني المحلّي، وكسر حالة اللامبالاة من العائلات الكبرى والعصبيّات، وإعادة بناء التضامنات المحلّية على أسس دينية، بما يؤدّي إلى زعزعة الاستقرار الأمني-الاجتماعي لإضعاف الأجهزة الأمنية والمحلّية والتأثير في صورة

النظام والنخبة السياسية الحاكمة أمام الإعلام والإدارات الغربية[٢٩].

أدّت المتغيّرات السابقة إلى تحوّل محافظات الصعيد إلى مناطق إنتاج دورية للعنف الطائفي، وبما أثّر على أنماط التضامن والتعبئة الاجتماعية المحلّية بين المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية والاجتماعية.

وفي السنتين الأخيرتين، قامت الأجهزة الأمنية بضبط إيقاع ووتائر العنف وحجمه نسبياً مقارنة بالسنوات الأولى من عقد التسعينيات. وانحصرت أعماله في حدود بؤر محدودة في محافظة المنيا ومناطق أخرى محدودة، ولكن العنف ينتج من خلالها على نحو متكرّر.

واعتمدت الدولة والأجهزة الأمنية والمحلّية على العائلات الكبيرة والعصبّيات، أي على بناء القوّة المحلّي، مما أدى إلى إحياء كبيرة لوزن وأدوار هذه الأبنية الاجتماعية التقليدية - ما قبل الحديثة - وتوظيفها كموازن اجتماعي إزاء اشكال القوّة الجديدة لـ «الجماعة الإسلامية» التي ترتكز على إيديولوجية سياسية دينية. ولا شكّ أن إحياء دور الأبنية الاجتماعية التقليدية ورموزها وقيمها التقليدية ونخبتها، أدّى إلى تحوّل الأخيرين كوسطاء بين الدولة وأجهزتها المختلفة، وبين التركيبة الاجتماعية السائدة. وهذا المنحى السياسي أدّى إلى فجوة بين الدولة الحديثة ومؤسّساتها والمواطنين[٣٠].

وفي تقديرنا أن هذه المتغيّرات، وظواهرها السياسية والاجتماعية قد أثّرت في مجمل السياق والآليات الانتخابية في غالب محافظات مصر ودوائرها، وتحديداً في صعيد مصر. وانطلاقاً ممّا سبق، يمكن لنا تحليل نسب مشاركة الأقباط كمرشّحين في الانتخابات العامّة في محافظات الوجه القبلي، وذلك على النحو التالي:

محافظة المنيا: أسماء المرشّحين الأقباط وصفاتهم ودوائرهم

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	وجيه شكري ساويرس مقار	١	فئات	قسم شرطة المنيا
٢	فؤاد راجي جرجس قليني	٥	عامل	مركز شرطة سمالوط
٣	وجيه أنور لمعي تاوضرس	٩	فئات	قسم شرطة ملوى

ويلاحظ ما يلي من مؤشّرات إحصائية:

١. بلغ عدد إجمالي المرشّحين ١٠٨ مرشحاً.

٢. عدد المرشّحين الأقباط ٣ مرشّحين، ونسبتهم إلى مجمل المرشّحين، ٢,٧٪.

٣. نسبة الأقباط إلى مجمل المرشّحين بالدوائر تحدّدت في ما يلي:

- الدائرة ١: ٥٪.
- الدائرة ٥: ١٤,٢٪.
- الدائرة ٩: ١٠٪.

ومن الشيّق ملاحظة أن المرشّحين الأقباط شاركوا في الانتخابات في ظلّ أوضاع متوتّرة بمحافظة المنيا، حيث تشكّل إحدى بؤر العنف الذي تمارسه «الجماعة الإسلامية»، فضلاً عن تركيبة اجتماعية وعصبية غير مواتية لعمليات انتخابية تدور في إطار سياسي، كما في حالة مرشّح «التجمع» بالدائرة الأولى بقسم شرطة المنيا. ومن ناحية أخرى، مورست أشكال من العنف التقليدي المرتبط بالعصبيّات.

محافظة أسيوط:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	صابر كامل جيد طانيوس	١	فئات	قسم أول شرطة أسيوط
٢	عياد جرجس عبده جرجس	١	فئات	قسم أول شرطة أسيوط

بلغ عدد إجمالي المرشّحين بمحافظة أسيوط ٩٢ مرشّحاً، وعدد الأقباط المرشّحين ٢ مرشّح، ونسبتهم إلى إجمالي المرشّحين ٢,١٪. وبلغت نسبة المرشّحين الأقباط إلى مجمل المرشّحين بالدائرة الأولى ١٤,٢٪. ومن الملاحظ أن صفة المرشّحين القبطيين فئات وفي دائرة واحدة.

ومن المعروف أن نسبة التركّز القبطي في محافظة أسيوط ملموسة في إطار محافظات الوجه القبلي، ومن هنا يشكّل محدودية عدد المرشّحين الأقباط مفارقة. ولكن يبدو أن هذا العدد المحدود جداً مرجعه تزايد درجة التوتّر الديني-الطائفي، والوزن المؤثّر الذي باتت تلعبه العائلات الكبرى في علاقاتها بالدولة وأجهزة الأمن والإدارة و«الحزب الوطني».

ويبدو أن التداخل في مناطق السكنى بالدوائر تحول دون تأثير التركيز القبطي في مسار اتجاهات التصويت لصالح المرشّحين الأقباط.

محافظة سوهاج:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	صبحي سليمان ميخائيل جرجس	٦	فئات	مركز شرطة المراغة
٢	أنور داود غبريال ميخائيل	٦	فئات	مركز شرطة المراغة
٣	القمص شنودة القس عبد المسيح ميخائيل	٧	عامل	مركز شرطة ساقلته
٤	شنودة مسعد شنودة جرجس	٩	عامل	مركز شرطة المنشأة
٥	سليم عبد الملاك بشاي جريس	١٣	عامل	مركز شرطة جرجا
٦	منير زخاري عوض شنودة	١٣	عامل	مركز شرطة جرجا

بلغ إجمالي المرشّحين بمحافظة سوهاج ٢٠٢ مرشّح، وعدد المرشّحين الأقباط ٦ مرشّحين، ونسبتهم إلى إجمالي المرشّحين ٢,٩٪. ونسبتهم في الدوائر المختلفة كالآتي:

- الدائرة الثانية ٨٪.
- الدائرة السابعة ٥,٥٪.
- الدائرة التاسعة ٤,١٪.
- الدائرة الثالثة عشرة ١٤,٢٪.

ومن الملاحظ أن محافظة سوهاج ترشّح بها أكبر عدد من المرشّحين الأقباط في الوجه القبلي، ولعلّ مرجع ذلك حالة الاستقرار الأمني النسبي التي سادت المحافظة طوال السنوات الماضية، حتى في ظلّ موجات العنف الطويلة والمنكسرة التي سادت صعيد مصر منذ أوائل التسعينيات. وثمّة ملاحظة أخرى مفادها أن نسبة المرشّحين العمّال ضعف عدد المرشّحين فئات. ولعلّ غياب مرشّحين أقباط من الفلاّحين تظهر لامبالاتهم نسبياً بالعملية السياسية والانتخابية.

محافظة أسوان:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	هدرة صدقي بباوي عبد الملاك	١	عامل	قسم شرطة أسوان
٢	سامي وليم اسطفانوس حنين	١	عامل	مركز شرطة أسوان
٣	شحات قديس ابراهيم عيسى	٣	عامل	مركز شرطة أدفو

بلغ إجمالي عدد المرشّحين بمحافظة أسوان ٩٧ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ثلاثة مرشّحين، ونسبتهم إلى مجمل المرشّحين ٣٪. وبلغت نسبة المرشّحين الأقباط إلى مجمل المرشّحين في الدائرة الأولى ٦,٤٪، وفي الدائرة الثالثة ٤,٧٪.

إن تحليل خريطة المرشّحين الأقباط، تشير إلى أن جميعهم يتمتّعون بصفة عامل، وهو ما يشير إلى انخراط الأقباط كعمّال في محافظة تغلب على اقتصادياتها الصناعة، سواء في توليد الكهرباء من السدّ العالي أو العمل في الصناعات الكيماوية أو العمل في التعليم. ويبدو أن طبيعة محافظة أسوان ومدنها وقراها النوبية، كانت عاملاً من عوامل تشجيع المرشّحين الأقباط على المشاركة في الترشيح، فضلاً عن أن معدّلات العنف في المحافظة أقلّ نسبياً من محافظات الصعيد الأخرى، وذلك على الرغم من أنّها شهدت بعض عمليات العنف وبعض عناقيد «الجماعة الإسلامية» في السنوات الأخيرة كجزء من ظاهرة الإسلام السياسي المسلّح، ناهيك عن مجموعة صغيرة تنتمي إلى جماعة الجمهوريين السودانية بزعامة محمد محمود طه وتمّ القبض عليهم خلال عقد الثمانينيات.

ومن ناحية أخرى، فإن الخريطة الاجتماعية للمحافظة ودوائرها تشير إلى دور العائلات والأعراق التقليدية وانقساماتها، كانت ولا تزال محدّداً رئيسياً في الترشيح والتصويت، سواء في مدينة أسوان نفسها حيث التداخل بين النوبيين والأسوانيين والصعايدة، وبين مناطق تركز المجموعات النوبية المختلفة في المدن والقرى النوبية الأخرى.

رابعاً: محافظات القناة:

المرشّحون الأقباط في محافظة بور سعيد

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	نبيل عجايبي جرجس نصرالله	١	فئات	مركز قسم بور فؤاد
٢	مجدي عازر سيد سوريال	١	فئات	مركز قسم بور فؤاد

وصل عدد إجمالي المرشّحين في دوائر محافظة بور سعيد الى ٧١ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ٢ مرشّح، ونسبتهم إلى مجمل المرشّحين ٢,٨٪، ونسبتهم إلى المرشحين بالدائرة (١) بلغ ٢,٨٪ ومن الملاحظ أن المرشحين من الفئات.

المرشّحون الأقباط في محافظة الاسماعيلية:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	كمال مجلع سليمان شحاتة	١	فئات	قسم أول اسماعيلية
٢	مجدي حلمي بشارة شحات	١	فئات	قسم أول اسماعيلية
٣	أنور فرح بشاي	٢	عامل	مركز شرطة التل الكبير
٤	يعقوب غالي سليمان غبريال	٣	فئات	مركز شرطة القنطرة غرب

بلغ عدد إجمالي المرشّحين بدوائر المحافظة المختلفة ٥٦ مرشّحاً، وعدد المرشّحين الأقباط ٤ (ثلاثة فئات ومرشّح عامل) ونسبتهم الى الإجمالي ٧,١٪. ووصلت نسب المرشّحين الأقباط إلى مجمل المرشّحين بالدوائر على النحو التالي:

- الدائرة الأولى ١١,٧٪.
- الدائرة الثانية ٥,٢٪.
- الدائرة الثالثة ٥٪.

المرشّحون الأقباط في محافظة السويس:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	جميل راتب نان اسكاروس	٢	فئات	مركز شرطة الاربعين

وصل عدد إجمالي المرشّحين الى ٤٨ مرشحاً في دوائر محافظة السويس، وعدد المرشّحين الأقباط مرشّحاً واحداً، ونسبته إلى الإجمالي ٢,٠٨٪ ونسبة المرشّح القبطي الى مجمل المرشّحين بالدائرة الثانية ٣,٢٪.

وإجمالاً يمكن القول إن مطالعة خريطة المرشّحين الاقباط في محافظات القناة تشير إلى أن غالبهم ينتمون إلى الفئات باستثناء عامل في الدائرة الثانية مركز شرطة التلّ الكبير بالإسماعيلية، وأكبر نسبة مرشّحين أقباط بمحافظة الاسماعيلية، ويعود ذلك لكونها من المحافظات المستقرّة نسبياً من الناحية الأمنية من زاوية العنف السياسي-الديني. وأقلّ عدد من المرشّحين هو محافظة السويس، ويرجع ذلك إلى غلبة التكوينات العصبية التقليدية التي تعود تاريخياً إلى بعض الأصول المناطقية في صعيد مصر، ومن ثم انعكاس الأساطير المتعلّقة بالمنطقة والعائلة والعصبية على اشكال التعبئة والتضامن الاجتماعي في أثناء العمليات الانتخابية. ولا شكّ في أن

هذه الاعتبارات التقليدية تشكّل عائقاً في مواجهة امكانيات المشاركة السياسية للأقباط كمرشّحين أو كناخبين، ومن ثم على احتمالات نجاحهم النسبي على أسس سياسية واجتماعية ومن ثم دينية.

خامساً: محافظات الحدود

المرشّحون الأقباط في محافظة البحر الأحمر:

م	الإسم	الدائرة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	سمير حارص عجايبي معوض	١	عامل	مركز شرطة الغردقة

بلغ عدد إجمالي المرشّحين بدوائر المحافظة ٤٣ مرشّحاً، وعدد المرشحين الأقباط مرشحاً واحداً ونسبتهم ٢,٣٪.

ويبدو أن إقدام قبطي للترشيح بمحافظة البحر الاحمر مرجعه غلبة الطابع المفتوح نسبياً ولاسيما في ظلّ قسم شرطة الغردقة، حيث تعتمد اقتصاديات المدينة على السياحة والفندقة ومن ناحية أخرى تتّسم المحافظة بوجود تكوينات قبلية وأخرى ذات جذور تنتمي إلى الوجه القبلي، ولاسيما محافظة قنا، فضلاً عن جذور بدوية قبلية. وفي انتخابات ١٩٩٥ دخل عامل جديد الى الساحة الانتخابية، وهم رجال الأعمال والمستثمرون في محافظة البحر الأحمر، نظراً لاستثماراتهم الكبيرة التي تتطلّب دوراً سياسياً سوف يتنامى ويتبلور في السنوات القادمة.

سادساً: عدد المرشّحين الأقباط في كل قطاع من المحافظات ونسبتهم إلى إجمالي المرشّحين في كل قطاع من المحافظات

م	قطاعات المحافظة	عدد المرشحين الأقباط	نسبة المرشحين الأقباط الى إجمالي المرشّحين
١	محافظة القاهرة	٢٢	٤,١٦٪
٢	محافظات الوجه البحري	١٧	٠,٨٥٪
٣	محافظات الوجه القبلي	١٤	١,٢٪
٤	محافظات القناة	٧	٤٪
٥	محافظات الحدود	١	٠,٦٢٥٪

بلغ مجموع المرشّحين ٦١ مرشحاً مع الوضع في الاعتبار احتمالات طفيفة للخطأ في بعض الأسماء نظراً لتشابه الأسماء المشتركة بين المسلمين والأقباط، ولاسيما في أجيال المرشّحين، حيث لم تعرف ظاهرة التمييز في الاسم تحديداً للهوية الدينية التي برزت خلال العقدين الماضيين.

ويلاحظ أن محافظات الحدود استبعد منها إحصائيات محافظة الوادي الجديد، حيث لم ترد أي بيانات خاصّة بها. ووصلت نسبة المرشّحين الأقباط إلى مجموع المرشّحين ككل، ٦,١٪.

ومن الملاحظ من قراءة المؤشّرات الرقمية والإحصائية السابقة أن أكبر نسبة ترشيح كانت في محافظة القاهرة كمحور للحياة السياسية في البلاد، ولاختلاف أوضاع الأقباط في المدينة عنهم في الريف، فضلاً عن استقرار الحالة الأمنية نسبياً بعد انخفاض معدّلات العنف الذي تمارسه «الجماعة الاسلامية» وتنظيم «الجهاد» نسبياً عن ذي قبل.

ومن المفارقات أن عدد المرشحين بالوجه البحري بلغ ١٧ مرشّحاً، أي أكثر من عدد المرشّحين بالوجه القبلي، وهو ما سوف نعود اليه بالتحليل.

سابعاً: عدد رجال الدين المسيحي المرشّحين

من رصد أسماء المرشّحين الأقباط في دوائر الجمهورية المختلفة، نكتشف أن اثنين من رجال الدين الأقباط ترشّحا في الانتخابات، وهما:

م	الإسم	المحافظة	الصفة	مقرّ الدائرة
١	القمص صليب متى ساويرس	القاهرة	فئات	الدائرة ٤ قسم شرطة شبرا
٢	القمص شنودة عبد المسيح ميخائيل	سوهاج	فئات	الدائرة ٧ مركز شرطة ساقلته

ولا شك في أن قيام اثنين من رجال الدين المسيحي - من رتبة قمص - إلى الانتخابات لا يعدّ أمراً جديداً، فقد سبق لبعض رجال الدين المسيحي الترشيح في شبرا، والنجاح في الانتخابات ودخول البرلمان، وقد تمكّن أحد المرشّحين من رجال الدين الأقباط - القمص بولس باسيلي من النجاح في انتخابات سابقة ودخول البرلمان - وقد استطاع احد المرشحين من رجال الدين الأقباط الأرثوذكس

من عبور الجولة الأولى للانتخابات، ولكنه لم يتمكّن من النجاح في الجولة الثانية، وهو القمص صليب متى ساويرس بالدائرة الرابعة بقسم شبرا. وكلا المرشّحين ينتميان إلى صفة العمّال وهو ما يؤكّد عدم دقّة توصيف المرشّحين إلى عمّال وفلاّحين وفئات في الانتخابات المصرية.

ثامناً: نسبة المرشّحين الاقباط في كل قطاع بحسب الصفة الانتخابية

م	اسم القطاع	عدد المرشحين الأقباط	مقاعد الفئات	النسبة	مقاعد العمّال	النسبة
١	محافظة القاهرة	٢٢	١٧	٪٧٧,٣	٥	٪٢٢,٧
٢	محافظات الوجه البحري	١٧	١٢	٪٧٠,٦	٥	٪٢٩,٤
٣	محافظات الوجه القبلي	١٥	٦	٪٤٠	٨	٪٥٣,٣
٤	محافظات القناة	٧	٦	٪٨٥,٧	١	٪١٤,٣
٥	محافظات الحدود	١	–	–	١	٪١٠٠

بلغت نسبة المرشّحين الأقباط الفئات في مجمل دوائر محافظة الجمهورية ٤١ مرشحاً ووصل عدد المرشّحين العمّال إلى ٢١ مرشحاً. وكانت أكبر نسبة مرشّحين عمّال من الأقباط بمحافظات الوجه القبلي حيث بلغت نسبتهم ٥٣,٣٪ إلى مجمل المرشّحين الفئات من الأقباط.

وبلغت نسبة المرشحين الأقباط بالوجه البحري إلى نسبتهم بالوجه القبلي ٦,٠٪. ويبدو أن السبب في ارتفاع نسبة مرشّحين الوجه البحري من الأقباط عن الوجه القبلي هو ازدياد معدّلات العنف السياسي-الديني والاجتماعي في محافظات الوجه القبلي، مما أدّى إلى تحجيم مبادرات المواطنين الأقباط من المشاركة السياسية من خلال الترشيح. فضلاً عن ازدياد العصبيات والعائلات التقليدية في تقرير نتائج الانتخابات وفقاً للمعايير التقليدية وتزايد معدّلات العنف المصاحب لبدء الانتخابات.

ومن ناحية أخرى، فان محافظات الوجه البحري أكثر استقراراً، ومعدّلات العنف الديني بها محدودة مقارنة بالوجه القبلي. ربما يكون ذلك هو الدافع وراء ازدياد نسبي في عدد المرشّحين الأقباط، فضلاً عن بعض التمايزات النسبية

المحدودة في نسق القيم التقليدي السائد إزاء الآخر الديني عن نسق القيم التقليدي السائد في الصعيد.

ويمكننا إعادة قراءة خريطة التصويت الانتخابي، إذا ما تمّ استبعاد معيار التقسيم الإداري والجغرافي الذي يضمّ الاسكندرية إلى محافظات الوجه البحري، وهنا إذا استعدنا عدد المرشّحين الأقباط بالاسكندرية الذي يبلغ ١١ مرشّحاً، يغدو عدد المرشّحين الأقباط في الوجه البحري ٦ مرشّحين.

واذا ما قارنّا عدد المرشّحين في كل من الوجه البحري والوجه القبلي، تنقلب المعادلة ويغدو عدد المرشّحين بالوجه القبلي ١٤ مرشّحاً، أي أكثر من ضعف مرشّحي الوجه البحري. وفي هذا تتطابق من الناحية السوسيولوجية خريطتا الحيوية الاجتماعية والسياسية للأقباط من حيث تركّز الجمعيات المسيحية مكانياً، ومؤشّرات نموّها منذ عام ١٩٧٠ حتى ١٩٩٥.

وهو ما يشير إلى أن أعلى معدّلات الحيوية الاجتماعية والسياسية تتركّز في كتلتي القاهرة والإسكندرية، وتأتي بعدها محافظات الوجه القبلي ثم الوجه البحري ونستطيع أن نشير إلى أن هذه الملاحظة تكاد تتطابق مع مراكز الحيوية السياسية كما استعرضناها من خريطة توزيع المرشّحين الأقباط [٣١].

رابعاً: الانتخابات. البيئة الانتخابية. النتائج. الظواهر الجديدة

كانت وقائع الجولتين الانتخابيتين في ٢٩ نوفمبر و٦ ديسمبر ١٩٩٥ والحملة الانتخابية التي تمّت قبلهما واثناءهما، أحد أبرز الانتخابات البرلمانية في تاريخ التعدّدية السياسية المشروطة، وذلك من حيث الاهتمام النخبوي والجماهيري معاً، والظواهر السياسية والاجتماعية الجديدة، وبعض الظواهر التاريخية التي لعبت أدواراً مهمّة في مسار العمليات الانتخابية، فضلاً عن انعكاساتها على الدولة والبنيات الاجتماعية والسياسية والحزبية.

وسوف نتناول وقائع جولتي الانتخاب، ونتائجها وظواهرها في ما يلي:

أولاً: الانتخابات: بيئة التوتّر السياسي

تمّت الانتخابات في ظلّ بيئة سياسية واجتماعية يمكن توصيفها ببيئة التوتّر، حيث تمّت في ظلّ ضغوط وإعاقات هيكلية عديدة يمكن رصدها في ما يلي:

١ . **القيود القانونية**: ويأتي على رأسها النظام القانوني للطوارئ الذي يمنح

سلطات الدولة وجهة الادارة صلاحيّات قانونية وإدارية واسعة النطاق وذات طبيعة استثنائية من حيث القيود التي تفرض على الحرّيات العامّة الأساسيّة، وهو ما يؤثّر على صياغة مناخ البيئة الانتخابية، اذا جاز التعبير. وقد وظّفت الحكومة والأجهزة الأمنية هذه الصلاحيات في فرض قيود على الحرّيات الانتخابية سواء من حيث حرّية الاجتماع السلمي والدعاية الانتخابية وإقامة المؤتمرات وتحرّك المرشّحين ومؤيديهم وسط الناخبين في دوائر الجمهورية المختلفة، ولاسيما في المدن الكبرى كالقاهرة والإسكندرية وبور سعيد.

ومن ناحية أخرى كان صدور القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥[٣٢] الذي شكّل تعديلاً للشروط القانونية والسياسية للصحافة، وحرّيات التعبير والنشر، أحد العوامل التي أثّرت في المناخ الانتخابي، وشيوع إحساس عامّ بأن ثمّة ضيق لدى الحكومة والنخبة السياسية الحاكمة من حريّات التعبير وإشكال النقد السياسي لأداء مؤسّسات الدولة وشخوص القائمين عليها أو ذويهم.

٢ . **المواجهة السياسية والأمنية لجماعة «الإخوان المسلمين»**: منذ نهاية عام ١٩٩٥، كانت أبرز ملامح الحقل السياسي المصري تتمثّل في انخفاض نسبي لمعدّلات العنف الراديكالي الذي تمارسه «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد»، وانحصاره في محافظة المنيا، ثم لجوء الجماعة إلى تنشيط العمليات الخارجية التي كان من أبرزها اغتيال ديبلوماسي مصري في جنيف، ثم المحاولة الفاشلة لاغتيال رئيس الجمهورية في أديس أبابا، ثم العملية الانتحارية لتدمير السفارة المصرية بإسلام-أباد. وهذه العمليات المتلاحقة كشفت عن محاولة تنشيط العنف الخارجي كأحد بدائل الردّ على العمليات الأمنية لضبط ايقاع ومسارات عمليات العنف الداخلي، وحصره جغرافياً في نطاقات محدّدة. واتّجهت الحكومة والأجهزة الأمنية إلى مواجهة تمدّد حركة الإخوان داخل المؤسّسات الوسيطة، والردّ على فعالية الإخوان في فرض رؤاهم الفكرية والسياسية في القضايا المطروحة على قائمة أعمال المجال العام، وعلى رأسها حجاب الفتيات في المدارس العامّة، ومؤتمر السكّان، وختان الاناث، وقضايا المرأة... والتي برزت فيها المواجهات السجالية بين الديني-والمدني، والديني-السياسي وتغليب المزاج الديني في تناول إشكاليات حديثة.

ومنذ نهاية عام ١٩٩٤ كانت كافة المؤشّرات السياسية تدفع للتأكيد بأن المواجهة الأمنية وسياسة الضربات الإجهاضية والمتتالية هي ابرز معالم السياسات الأمنية والحكومية، لإنهاك الجماعة وكوادرها، وإرباكها تنظيمياً حتى تفقد فعاليتها أثناء المعركة الانتخابية. وفي هذا الإطار قامت الأجهزة الأمنية بإلقاء القبض على عدد

من كوادر الإخوان البارزين، من جيلين متتاليين وتقديمهم للمحاكمة أمام القضاء العسكري في قضايا عدّة.

ويبدو أن هذه السياسة قد أحدثت بعض النتائج الإيجابية من زاوية اضطراب الأداء التنظيمي والسياسي للإخوان، ومن ثم لجوء قادة الجماعة لسياسة تقليدية تتمثّل في امتصاص الصدمات وتقليل حجم الخسائر السياسية والرجوع إلى التهدئة والالتفاف.

ولا شك في أن هذه الأجواء فرضت أشكالاً من الضغوط والتوتّر السياسي انعكست على تحويل الحملات للأحزاب السياسية المعارضة والمستقلّين على كثرتهم، من مجال التسيّس إلى حدود دائرة اللاتسيّس، والتركيز على قوائم الأعمال المحلّية، وأبنية القوّة المحلّية وأوراقها لدى المرشّحين سواء في الريف أو المدينة.

٣. **أساليب السيطرة الإدارية**: من الظواهر الشائعة في الانتخابات العامّة الدور الذي تلعبه أساليب السيطرة والتأثير الإداري السابقة واللاحقة، وكلّها مؤثرة دوماً على مسار العمليات الانتخابية ونتائجها. ومن أبرز أساليب السيطرة السابقة، عدم قيام الجهة الإدارية بتنقية كشوف الناخبين، واستبعاد أسماء الأشخاص الذين لا يحقّ لهم مباشرة حقوقهم السياسية، كالمتوفين والجنود والمحرومين، من مباشرة حقوقهم السياسية، ومن الأسماء المكرّرة في الجداول الانتخابية[٣٣]، ومن ذلك أيضاً التلاعب في جداول الناخبين في الدائرة بإضافة ناخبين جدد بدون مراعاة الإجراءات والقواعد المنصوص عليها في قانون مباشرة الحقوق السياسية ولائحته التنفيذية، وفي تقسيم بعض الدوائر الانتخابية[٣٤] لأسباب تتعلّق ببعض المرشّحين ذوي العلاقة بالدولة والحزب الحاكم.

أما السيطرة اللاحقة، فتتمثّل في بعض الظواهر على رأسها منع المسيرات والمؤتمرات الانتخابية[٣٥] سواء من جهات غير حكومية أم جهات أمنية. وفي الوقت نفسه لاحظت تقارير المنظّمات الأهلية التي شاركت في اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات عن عدد من الظواهر المؤثّرة على مسار العملية الانتخابية، كاستخدام المال العامّ والنفوذ الحكومي لصالح بعض مرشّحي «الحزب الوطني»، والمركّبات العامّة في الدعاية، أو حشد الموظّفين العموميين، أو في قطاع الأعمال العامّ، فضلاً عن الاستخدام غير المتكافئ للإعلام بكل تأثيره لصالح مرشّحي الحزب الحاكم[٣٦]. وهناك الدور الذي تلعبه بعض الأجهزة الإدارية المحلّية في التأثير على العمليات الانتخابية.

ثانياً: الظواهر الجديدة المؤثّرة على اتّجاهات التصويت في دورتي الانتخابات الأولى والثانية

شهد المسرح السياسي-الاجتماعي في مصر عشية الانتخابات وأثناءها وفي أعقابها عدة ظواهر بنائية تشير إلى تحوّلات هيكلية في البناء الاجتماعي، وفي بنيات الدولة الحديثة، وكانت الانتخابات بمثابة لحظة تاريخية كاشفة عن هذه التحوّلات وعمقها، ويمكن لنا رصد هذه الظواهر في ما يلي:

١ . **سطوة المال الخاصّ** في التأثير على إرادة الهيئة الناخبة، وذلك كأحد أبرز نتائج سياسة الانفتاح الاقتصادي، ثم تحوّلها إلى سياسة التكيّف الهيكلي، والخصخصة، مما أدّى إلى ظهور فئة اجتماعية مهمّة - آخذة في التبلور البنائي - تتمثّل في ما بات يطلق عليه اصطلاحاً - وهو غير دقيق - رجال الأعمال، سواء من التجار أو اصحاب الوكالات التجارية وممثلي الشركات الأجنبية، أو المستثمرين في بعض المناطق الصناعية الجديدة أو من مكاتب الصيرفة وتجّار العملة أو الاستثمار الطبّي أو ذوي المشروعات الزراعية الخ. وبعض هؤلاء شكّلوا مجموعة من جمعيات رجال الأعمال، أصبح لها صوتاً في المجال العامّ منذ نهاية الثمانينيات ومفتتح العقد التسعيني، ولم تقتصر آراءهم على السياسات الاقتصادية والاجتماعية فقط، وانما امتدّت الى مجال السياسة. وازداد نفوذ هذه الفئة الاجتماعية الجديدة، بالنظر إلى توازي خطابهم مع خطابات هيئات التمويل الدولية وسياسات الإصلاح الهيكلي، ناهيك عن استدعاء الدولة لهم لأداء دور اجتماعي في الأزمات والكوارث الطبيعية.

ومن ناحية أخرى، تتداخل هذه الفئة الاجتماعية مع عناصر من النخبة الحاكمة وعوائلهم... من ناحية أخرى، برزت أدوار التجّار في الانتخابات الأخيرة مع رجال الأعمال، لتفرض دوراً مميّزاً ومؤثراً لهم. وقد دخل رجال الأعمال كطرف فاعل في الانتخابات، حتى يكون لهم دور في تقرير مسار السياسة الاقتصادية، في ظلّ التخصيصية وعمليات بيع قطاع الأعمال العامّ، ودخل أغلبية هؤلاء المرشّحين من هذه الفئة كمنتمين لـ «الحزب الوطني»، أو كمستقلين، وبلغ عدد رجال الأعمال الذين دخلوا مجلس الشعب عام ١٩٩٥ سبعة وثلاثين عضواً يمثلون أكبر كتلة في إطار التخصّصات المهنية لأعضاء المجلس[٣٧]. وكانت أبرز أشكال تأثير المال الخاصّ في الانتخابات تتمثل في ما يلي:

أ) التأثير في الفئات الاجتماعية الأكثر عسراً في الهيئة الناخبة، سواء من خلال الشراء المباشر للأصوات، أو غير المباشر عبر أشكال من المعونات الغذائية، أو الملابس أو الأدوات المدرسية لأبناء الناخبين، أو شراء أدوية أو الكشف الطبّي

والعلاج. وتساهم هذه الأشكال في تكريس الإحساس بعدم جدوى إرادة الناخب، وأنها سلعة يتمّ تحديد سعرها في السوق السياسي، ونفي حرّية الناخب في الاختيار بين المرشّحين المتنافسين وقصر الاختيار على ثمن الصوت الانتخابي كما تحدّده أسعار السوق الانتخابي.

ب) الإنفاق المكثّف على الدعاية الانتخابية بأرقام حدّدها البعض بأنها تفوق المليون جنيه في بعض الدوائر[٣٨]، وأن متوسّط الحملة الانتخابية يتراوح بين مائة ألف ومائتي ألف جنيه.

ج) توظيف بعض الشرائح من العاطلين - من المتعلّمين أو غيرهم - بمتوسّط ٤٠ جنيهاً في اليوم الواحد، نظير المشاركة في الحملة الانتخابية لبعض الناخبين، ولاسيما في مدن المحافظات الكبرى.

د) استخدام بعض العناصر التي تستخدم العنف الجنائي على نحو مكثّف في إطار المواجهات بين الخصوم في الدوائر المختلفة، وهو ما ظهر في توظيف بعض الخارجين على القانون في الحملة الانتخابية لبعض المرشّحين، ناهيك عن عنف العصبيّات المحلّية، والعائلات الممتدّة، بحيث تراوحت التقديرات بخصوص أعداد القتلى والمصابين في الحملة الانتخابية بين ٣٦ و٦٤ قتيلاً، وعدد المصابين بين ٣٣٧ و٧٠٠ مصاب وذلك بين الحدود الدنيا والعليا لهذه التقديرات[٣٩].

٢. **التوظيف السياسي للدين**، وقد اتّخذ هذا الاستخدام أشكال عدّة اولها: استخدام الإخوان الدين ودور العبادة (المساجد) في الدعاية الانتخابية لمرشّحيهم، وكذلك بعض مرشّحي «الحزب الوطني»، وتحديداً في صلاة الجمعة في الدعاية لمرشّحي وبرامج الحزب[٤٠].

ثانياً: الاستخدام التمييزي للدين في مواجهة المرشّحين الأقباط، ومن أبرز هذه الظواهر ما تمّ أثناء الحملة الانتخابية بين الدورة الأولى والثانية للانتخابات، حيث طرح بعض المرشّحين في دائرة الوايلي مسألة «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»، وسأل بعض مؤيّدي منافس المرشح الوفدي منير فخري عبد النور كيف لهم ان ينتخبوه، وهو نصراني، وتمّ توزيع منشور بعنوان «لا للمجوس، لا للنصارى، لا للقبط» وتردّدت هتافات تنطوي على تمييز على أساس ديني في دائرة مهمّشة من منافس المرشّح القمص صليب متى ساويرس من خلال مسيرات تستخدم مكبّرات الصوت[٤١]. وقد تصدّى لدعوى عدم ولاية غير المسلم على المسلم بعض المفكّرين الإسلاميين وأبرزهم د. محمد سليم العوا، الذي دعا إلى انتخاب الأقباط، وفهمي هويدي[٤٢]، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، ومحمد عمارة[٤٣] وأسّس العوا رأيه على «ان الترشيح والانتخاب ليسا طلباً للولاية أو

تعييناً فيها، لأن عضو مجلس الشعب نائب عن الأمة ووكيل عنها. والوكيل يعمل لحساب من وكله وباسمه، ولكن ليس له عليه ولاية من أي نوع كان. والولاية في اللغة - السلطان والامارة - وفي اصطلاح الشرع: تولى الأمر، بمعنى الاختصاص به على سبيل الاستقلال والاستئثار، وهذه الولاية بمفهومها الشرعي غير موجودة الآن في أي دولة من الدول، فقد تغيّر مفهوم الحكم وآلياته ومؤسساته بحيث لم يعد لأحد وحده هذه الولاية أصلاً»(٤٤).

وهذا التوظيف السياسي للدين كمعيار للتمييز والفرز بين المرشّحين يشير إلى تآكل بعض المفاهيم الدستورية الحديثة، كمبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين امام القانون، الخ... وهو ما يمكن اعتباره أحد أبرز ملامح المعركة الانتخابية التي جرت.

٣. **صحوة الأبنية التقليدية للقوّة والعائلات الكبيرة**: كشفت العمليات الانتخابية في بعض المحافظات المصرية الأساسية عن استمرارية بناء القوة التقليدية - المرتكز على الولاءات الأولية - بل شهدت ميلاً لإضفاء الديناميكية على آليات القبلية والعصبية والعائلة الممتدّة. ويرجع ذلك الى ضعف المؤسّسات السياسية الحديثة، وعلى رأسها الحزب السياسي، وتآكل أساطير الحداثة التي رفعت بعد دولة الاستقلال منذ المرحلة شبه الليبيرالية الى «نظام يوليو» بمراحله المتعاقبة، وشيوع المزاج المحافظ سياسياً واجتماعياً بفعل تحوّلات الدولة والموجة الاسلامية السياسية العاتية وانسحاب الدولة من وظائفها التقليدية. ومع ذلك لم تؤدّ هذه المتغيرات الى استمرارية التماسك العضوي التقليدي للبنية العصبية والعائلية التقليدية، وإنما شابها بعض الشروخ. ويمكننا ملاحظة استمرارية هذه التركيبة الاجتماعية الاولية، ووظائفها في مواقع عدّة(٤٥).

وقد كشفت هذه الظواهر عن أمور عدّة بالغة الدلالة، يمكن تحديدها فيما يلي:

أ) العصبية والعائلة الممتدّة: مؤشرات الصراع على قيادة بناء القوّة التقليدي

العصبية والعائلة الممتدّة والتصاهر يدوران حول أسطورة عراقة الأصل ووحدة الدم، أو الكثرة العددية، أو الشجاعة في النزاعات العصبية، أو ملكية الاراضي، أو الجرأة في الخروج على القانون. مجموعات متداخلة من الأساطير التي تصنع ذاكرة أبناء العصبية ودورهم وتاريخهم، ويقوم السلوك الانتخابي على اختيار المرشّحين بناءً على المكانة داخل هذه البنية العصبية او العائلية والمصاهرة، ويتوافق مع ذلك اتّخاذ أساليب تصويت كبار العائلة او القرى نيابةً عن أبنائها، وتقفيل الصناديق، وممارسة العنف أثناء العملية الانتخابية، وهو ما حدث بكثافة شديدة،

وتأكدت مؤشّرات جديدة على استمرارية التقسيمات الأولية للصراعات بين العصبيات والعائلات، مع بروز أشكال من التشقّق داخل كل عصبية، وذلك بسبب غياب كبار العائلات داخل العصبيات ومكانتهم في إصدار القرار الحاسم في الشأن الانتخابي او الاجتماعي. فقد أدّى انتشار التعليم والهجرة للنفط، أو المدينة الى تكوين بعضهم لثروات كبيرة، فضلاً عن العمل خارج إطار الزراعة بالمعنى التقليدي، الى التنافس على النفوذ داخل البناء التقليدي للقوّة.

وثمّة مؤشّرات عديدة كشفت عنها المعركة الانتخابية في محافظات قنا وسوهاج وبني سويف، على سبيل المثال(٤٦).

ثمّة مؤشّرات أخرى مهمّة تؤكّد على استمرارية بنية القبيلة-العصبية-العائلة الممتدة، مع تشقّق مرجعه غياب القيادات التقليدية، وهذا لا يعني انتصاراً للقيمة السياسية والاجتماعية الحديثة، وإنما على العكس، تكشف عن قوّة التنافس وضراوته على قيادة البناء التقليدي للقوة، واعتماد المؤسسات الحديثة، والحزب الحاكم على المتغيّرات التقليدية - الاجتماعية والثقافية القيمية - في تجنيد أعضاء البرلمان واختيارهم، وهو منحى لجأت اليه أيضاً الأحزاب الأخرى المعارضة، وهو ما يكشف عن أن الدولة رافعة أسطورة الحداثة والعقلانية والرشادة السياسية، تنازلت عنها في مقابل إعادة انتاج ذاتها عبر المصادر التقليدية للقوّة، ولاسيما في الأرياف وصعيد مصر. ومن ناحية أخرى، تبدو ملامح أولية لانكسار التضامنات التقليدية داخل العصبيات، وبروز التعليم والثروة كعناصر قوّة جديدة داخل التركيبة نفسها وتعمل من خلالها، ولاسيما في ظلّ تآكل بناء القوّة عند قمّة هرمه التقليدي بوفاة الأجيال الكبيرة، ووجود أجيال جديدة ابتعدت عن مراكز هذه العائلات والعصبيات، ونزحت للمدن ثم عادت الى أقاليمها الأصلية عبر توظيفها لمواقع القوّة التقليدية، وتوظيف المنافسات البرلمانية لشغل فراغ القوّة عند قمّة الهرم من خلال لعب دور الوساطة مع الدولة. ومن ناحية أخرى، يعكس لجوء الدولة الى التقليدي كمتغيّر في التجنيد السياسي وتأسيس قوّتها في المحافظات عليه، الى فشل نظام القيم السياسية الحديثة والمؤسّسات السياسية في خلق بدائل للقوة المحلّية بعيداً عن البنى التقليدية للقوّة، فضلاً عن ضعف المؤسّسات السياسية الحديثة والمؤسّسات الوسيطة.

٤ . **التريف السياسي للمدينة**: لم تقتصر عمليات صحوة الأبنية التقليدية فقط على المناطق الريفية في محافظات الوجه القبلي والبحري فقط، ولا على العنف التقليدي الذي مورس خارج نطاق القانون للتأثير على مسار العمليات الاقتراعية فحسب، وعلى المنافسين الآخرين، ولا العنف المتبادل بين رموز القوى التقليدية

المعتمدين على بناء القوة التقليدي فحسب. وإنما ثمّة ظاهرة كشفت عنها وبلورتها انتخابات ١٩٩٥ والتي تمثّلت في غزو الأبنية التقليدية للمدن، وقيعانها وهوامشها، وقلبها ولاسيما في القاهرة وامبابة والجيزة والاسكندرية وبورسعيد والاسماعيلية والسويس حيث تكاثرت بؤر عصبية ومناطقية نازحة من الوجه القبلي واستوطنت في هذه المحافظات، وأصبحت تشكّل بؤر للتعاضد الاجتماعي على أسس مناطقية، وذلك بفعل عمليات التحضّر وازدياد معدّلات البطالة والفقر. وهذه المناطق/الدوائر سواء أكانت في قلب المدن أم في قاعها أو على هوامشها، ومنها المناطق العشوائية، أصبحت تعتمد كثيراً على المعايير التقليدية والعرفية في حلّ نزاعاتها ومشاكلها اليومية.

وفي سلوكها الانتخابي، ثمّة ملاحظات كشفت عنها متابعة العمليات الانتخابية تتمثّل في لجوء غالب المرشّحين للأسس التقليدية، في تعبئة هذه الأصوات سواء عبر رموز هذه المناطق، أو عبر اللجوء الى رموز هذه العائلات أو المناطق في صعيد مصر.

ولا شكّ في أن هذه الظاهرة في قلب المدن الكبيرة التي أصبحت مدناً مريّفة من حيث تغلغل القيم الريفية التقليدية في فضاء المدينة، وفي إطار العلاقات الاجتماعية وفي التعامل مع معمار المدينة، والهندسة الاجتماعية والقانونية لها.

ويمكن لنا إبداء ملاحظة أخرى أكدت عليها انتخابات ١٩٩٥ والتي تتمثّل في ظاهرة عزوف المدينة عن المشاركة التي كشفت عنها انتخابات ١٩٩٠. فعدد الذين ذهبوا لصناديق الاقتراع في القاهرة والاسكندرية عام ١٩٩٠ لم يتعدّوا الـ ١٠٪ من جملة المقيّدين في جداول الانتخابات، في حين ذهب أكثر من ١٥٪ بقليل للإدلاء بأصواتهم في الجولة الأولى من انتخابات ١٩٩٥في مدينة القاهرة، وفقاً للبيان الذي ألقاه وزير الداخلية بعد الجولة الثانية. وهو ما يشير الى أن القاهرة - وهي تاريخياً معقل الحيوية السياسية في البلاد - تبدو لامبالية بالسياسة الرسمية وآلياتها، ومن ثم فهي عازفة عن المشاركة السياسية. ويبدو أن ذلك مرجعه فقدان النظام السياسي وآليات المشاركة السياسية الدورية للمصداقية لدى أبناء المدن، ولاسيما الفئات الوسطى التي تتزايد مشاركتها في انتخابات الأندية الرياضية في الوقت نفسه.

إن هذه الظواهر الجديدة - والقديمة المستمرّة - على الساحتين الاجتماعية والسياسية والدينية لعبت دوراً مؤثّراً، وفاعلاً في الانتخابات واتّجاهات التصويت، ولاسيما على الناخبين والمرشّحين الأقباط، إذ تحولت الانتخابات من المجال السياسي القومي، والمحلّي على أسس ومعايير سياسية واجتماعية،

ومصلحية إلى معايير أخرى للتمييز على أسس الانتماء الديني والقبلي والعائلي والمحلّي. وكلّها معايير مضادّة في جوهرها للمعايير الحديثة في الاختيار بين المرشّحين، وفي الوقت نفسه فإنها معايير مناقضة لمبادئ المواطنة والمساواة وميراث الحركة الوطنية الدستورية. إن التمييز على المعيار الديني، هو أكثرها انتهاكاً للقيم والمبادئ الدستورية، والأخطر هو التلاعب بهذا المعيار، ورموزه في سوق المصالح السياسية والاجتماعية المتعارضة بما يؤثّر على الاندماج والتكامل القومي المصري. وقد كشفت المعركة الانتخابية عن هذه الشروخ في بنية القيم والرموز الموحّدة للمصريين على اختلاف انتماءاتهم الدينية.

٥. **نتائج الانتخابات**: كشفت نتائج الجولة الانتخابية الأولى التي جرت في ٢٩/١١/١٩٩٥ عن فشل غالبية المرشّحين الأقباط في الحصول على الأغلبية المطلوبة لدخول مجلس الشعب. ونجح خمسة مرشّحين في الحصول على عدد من الأصوات اللازم للإعادة للجولة الثانية وهم:

م	الإسم	الدائرة	المحافظة
١	صليب متى ساويرس	شبرا	القاهرة
٢	فايق اخنوخ جرجس	المعهد الفني	القاهرة
٣	منير فخري عبد النور	الوايلي	القاهرة
٤	ايليا شنودة	الزاوية الحمراء	القاهرة
٥	صبحي سليمان	المراغة	سوهاج

ويلاحظ أن اغلبية الذين تمكّنوا من تحقيق أصوات في الجولة الأولى للانتخابات تسمح لهم بالإعادة مرشّحين في دوائر محافظة القاهرة ويبلغ عددهم أربعة مرشّحين، والمرشّح الخامس من محافظة سوهاج، وهذه النتيجة مهمّة من زاوية كسر حاجز أن المرشّح القبطي محكوم سلفاً بعدم نجاحه لأسباب طائفية. ويرجع في تقديرنا أسباب هذه النتيجة المهمة نسبياً في أن المرشّحين بذلوا جهداً كبيراً في مناطق بها تركّز قبطي وتداخل اسلامي، والجهد الذي بذله المرشّحين الأقباط في هذه المعركة الانتخابية، والحيّز الإعلامي الذي اتّخذته قضية مشاركة الأقباط، ومن ناحية أخرى، ظهور النتائج الأولى لإقبال الأقباط على القيد بجداول الانتخابات، فضلاً عن مشاركتهم في العضوية، ولاسيما في هذه الدوائر، وذلك على الرغم من أن بعضهم اكتشف عدم قيد أسمائهم في الدوائر

التي قيدوا بها[٤٧] وترجع نتيجة المرشّح صبحي سليمان في دائرة المراغة، إلى وجود كتلة مؤيّدة له في الدائرة حيث سبق له النجاح فيها وتمثيلها في عضوية مجلس الشعب.

وخاض المرشّحون الأقباط الخمسة انتخابات الإعادة في الجولة الثانية التي جرت في ٧/ ١٢/ ١٩٩٥ أمام مرشّحين منافسين من «الحزب الوطني» الحاكم، ولم يتمكّن جميعهم من الحصول على أغلبية الأصوات، ومن ثم لم يدخل قبطي واحد مجلس الشعب منتخباً. وقد شهدت الجولة الثانية كافّة الظواهر التي شملتها الحملة الانتخابية، والجولة الأولى، من حيث بروز بعض الظواهر التمييزية على أساس الانتماء الديني، فضلاً عن أشكال مختلفة من التدخّل من قبل مرشّحي الحزب الحاكم للتأثير على إرادة الهيئة الناخبة في هذه الدوائر التي خاض فيها انتخابات الإعادة المرشّحين الأقباط الخمسة. قامت الحكومة باللجوء إلى آلية التعيين للأقباط في مجلس الشعب، وهي الصلاحية الدستورية الممنوحة لرئيس الجمهورية لعلاج الآثار السلبية لعدم نجاح بعض المرشّحين الأقباط في الدخول للمجلس عبر الآلية الانتخابية. وتمّ تعيين ستة أعضاء أقباط، منهم ثلاث سيدات، هم:

١ . د. إدوارد غالي بطرس الذهبي.
٢ . مهندس فتحي قزمان مرقس.
٣ . د. جورج فيليب عازر.
٤ . د. انجيل بطرس سمعان.
٥ . السيدة يسرية نصيف لوزة.
٦ . د. هناء سمير جبرا.

وقد أثار تعيينات الأقباط من عناصر تكنوقراطية ليس لها تاريخ سياسي، بعض الآراء الرافضة لآلية التعيين لتلافي الجوانب السلبية لإشكالية مشاركة الأقباط في السياسة المصرية. ومن الملاحظ أن تعيينات الأقباط في مجلس الشعب تتّسم بغياب معايير اختيار على أسس سياسية، وذلك لإضفاء قدر من الديناميكية السياسية للأعضاء المعيّنين داخل المجلس، ولإمكانية إنتاج قيادات سياسية تعبّر عن اتجاهات سياسية واجتماعية قومية، أو على الأقلّ وسط الأقباط المصريين، وإنما يتمّ الاختيار وفقاً لمعايير فنّية ومن ثم تغدو مثل هذه الاختيارات - عبر آلية التعيين - محض إجراء شكلي للتمثيل الديني للأقباط وليس التمثيل والتعبير السياسي قومياً أو قبطياً.

وقد ترتّب على الجدل العامّ في الحياة السياسية والحزبية والإعلامية عودة اتّجاه

داخل النخبة القبطية للمطالبة بتعديل الدستور لضمان تمثيل الأقباط في المجالس النيابية والتمثيلية، أو الرجوع لنظام الدوائر المغلقة على المرشّحين الأقباط فقط، كما حدث في بدايات «نظام يوليو ١٩٥٢» لمعالجة مشكلة تمثيل الأقباط. وطرح البعض اقتراحاً مفاده ضرورة إصدار تشريع للحقوق المدنية على النمط الأميركي الذي استهدف دعم الزنوج في إطار الوظائف العامّة، إلخ...[٤٨].

ومن أبرز الظواهر التي كشفت عنها نتائج الانتخابات البرلمانية هو تبنّي بعض القيادات الدينية القبطية لاتّجاه الحلّ الدستوري للتمثيل النسبي للأقباط. وفي هذا الإطار رأى البابا شنودة، بطريرك الأقباط الأرثوذكس، «أن الدولة قادرة على وضع النظم الديمقراطية التي ينجح بها الأقباط كما وضعت من قبل نظاماً ينجح من خلاله العمّال والفلاّحون [٤٩].

ولا شكّ في أن هذا الاتّجاه يعكس مدى الإحباط الذي ساد في أوساط المصريين الأقباط. ويمثّل اتّجاه تمثيل الأقباط على أساس ديني ومذهبي عودة لفكرة رفضتها الحركة الوطنية والدستورية المصرية عند وضع دستور ١٩٢٣، وكان على رأس الرافضين لها زعامات الأقباط في الحركة الوطنية المصرية.

وكشفت الانتخابات أخيراً عن أحد أبرز مظاهر أزمة الدولة الحديثة في مصر التي تتمثّل في إشكاليات عدّة باتت تمثّل أبرز مظاهر الخلل في الحياة السياسية والدستورية في مصر، وعلى رأسها إشكالية المواطنة والمساواة إزاء الاستبعاد من الحياة السياسية على أسس تمييزية تتمثّل في اعتبار الانتماء الديني معياراً للتمييز والاختيار للترشيح للمجالس النيابية، وعلى رأسها الشعب والشورى والمحليات، وهو ما يشكّل تناقضاً مع المبادئ الدستورية وتقاليد الحركة الوطنية المصرية ومواريثها. ومن ناحية أخرى، تثار هذه الإشكاليات السياسية والدستورية إزاء ظاهرة ازدواجية المعايير القانونية الناشئة عن نزاعات القواعد القانونية الحديثة إزاء القواعد والمعايير الدينية والعرفية المؤسّسة على أساس ديني وعرفي كجزء من ظواهر الإسلام السياسي في مصر[٥٠]. وقد كشفت انتخابات مجلس الشعب عن هذه الإشكاليات التي تمثّل أبرز مظاهر جروح الدولة الحديثة في مصر.

الفصل السادس

ثنائية الخوف والشجاعة:
السياسة الأمنية والعنف الديني
حدود الأزمات

ثمّة نقص يعتري الأدبيّات السياسيّة والقانونية يتمثّل في ندرة الدراسات العلمية عن السياسة الأمنية ومفاهيمها، والقيم والمصالح السياسية والإجتماعية التي تدافع عنها، وتضفي الحماية عليها. بل أن الحقل الأمني يبدو غامضاً ومكلّلاً بالأساطير، والأسرار والخوف والمبالغة. بل أن الخطاب الأمني-السياسي والجنائي والعقابي يبدو ثابتاً لا يريم، وهناك نظام لإعادة إنتاج المفاهيم والمفردات والقيم تظهر دوماً في لغة رجال السياسة الرسميين وكبار رجال الأمن. وفي الكتابات والتقارير الرسمية حول هذا الموضوع، مما يشير إلى أعطاب ما كامنة وراء هذا الخطاب، وأيضاً في السياسة، وأنماط السلوك الأمني في مصر. ألا تشير هذه التكرارية والنمطية في اللغة والعلامات والقيم والمصالح التي تنطوي عليها، إلى أزمة ما في العقل السياسي والأمني المسيطر في مصر، وغياب الكتابة عن السياسة الأمنية على هذا النحو في علاقتها بأزمات مشروع الدولة الحديثة في مصر، تومئ إلى اختلالات في نظام البحث والتفكير السائدة.

والتساؤل الذي نطرحه ابتداءً، ما أسباب غياب الكتابة عن الأمن في الحياة الأكاديمية والبحثية في بلادنا؟ يبدو أن ثمّة أسباباً موضوعية وذاتية هي التي جعلت من الأمن وسياساته أمراً مسكوتاً عنه في الخطاب العلمي المصري، وتتمثل في ما يلي:

أولاً: خوف جماعات الكتّاب والباحثين من مغبّة الخوض في ممارسات سياسة الأمن حتى لا يكون ذلك مدعاة لخضوعهم للملاحقة الامنية سياسياً أو سلوكياً، ومن ثمّ قد يضع ذلك المرء في موضع لا تحمد عقباه، إذا جاء موعد تصفية الحسابات إبّان حملة اعتقال لتيّار سياسي، أو في حالة اضطراب عامّ فقد يؤدّي

ذلك إلى وضع اسم الكاتب أو الباحث على قوائم المقبوض عليهم ووفقاً لسياسة توسيع دائرة الاشتباه.

ويبدو أن هذا السبب مرجعه هذا الإرث من الصور السلبية الذي نتج عن ممارسات الأجهزة الأمنية في العقود الماضية، ولم يصحّح حتى الآن في شكل علاقة صحّية بين الأجهزة الأمنية، والجماعات الثقافية والسياسية، وبين عموم المواطنين أياً كانت انتماءاتهم الاجتماعية والسياسية، تقوم على أساس نسق من القواعد القانونية والقيم الحديثة التي تضع، وعلى نحو سليم، طبيعة العلاقة بين الأمن وحرّيات المواطنين المدنية في إطار القيم العصرية. أما إذا كان الباحث او الكاتب منخرطاً في إطار دوائر تشوبها أحاديث الفساد وممارساته، فذلك أدعى للابتعاد عن تناول قضايا السياسة الأمنية وممارساتها.

ثانياً: إن تصدّي الباحث أو المفكّر المستقلّ ذي الاتّجاهات النقدية لهذا الموضوع الحسّاس بالبحث والتحليل، قد توقعه تحت مظنّة الشبهات في مجتمع لا زالت النميمة والاغتياب والتنابذ بالاتهامات واحدة من ابرز ظواهره القيمية والاجتماعية.

ثالثاً: نقص المعلومات الدقيقة عن الأجهزة الشرطية، وكيفية عملها، وأساليب تنشئة الكادر الشرطي، وعمل الادارات ذات الطبيعة السياسية. فكل مكوّنات المؤسّسة الأمنية تعدّ من الأمور المجهولة للجماعة البحثية أو الجماعات السياسية. ناهيك عن كون هذه المعلومات المحجوبة عن الباحثين تعدّ ضمن الأسرار العليا للدولة، وهو مفهوم عامّ وغامض، ومرن لما هو سرّ من أسرار الدولة وما لا يعدّ كذلك، ناهيك عن أن الأرقام المتاحة عن الجريمة وتوزيعاتها وأنماطها ليست تعبيراً عن الواقع الفعلي لأنماط السلوك الإجرامي في المجتمع، وإنما تشير تقارير مصلحة الأمن العام السنوية إلى تلك الجرائم التي وصلت إلى علم سلطات الأمن، فضلاً عمّا يعتريها من مثالب علمية.

رابعاً: ارتباط المؤسّسة الأمنية بقضايا انتهاكات حقوق الإنسان يجعل الكتابة عنها بموضوعية دونها محاذير نفسية وسياسية عديدة.

هذه الاعتبارات وغيرها- ليس هنا موضع تحديدها - تجعل من تحليل سياسة الأمن والأجهزة الشرطية، مجهولاً يتحدّث عنه الناس همساً وخيفةً في حالات الاضطراب السياسي والاختلال الأمني مخافة اليد الحديدية، ويصبّون عليه اللعنات وينعتونه بأسوأ الصفات السلبية في لحظات ضعفه وعجزه. هذا كلّه يمثّل قيوداً على الباحث النقدي المستقلّ في تحليله للسياسة الأمنية-الداخلية - بموضوعية.

ويبدو لنا ان الاستمرار في تقديم الرؤى المضلّلة أصبح أمراً من الخطورة بمكان، لأن ذلك يعني استمرارية العماء وفقدان البصيرة أمام الأمة المصرية وأبنائها في التعامل الجادّ والموضوعي مع أزماتها المتعدّدة، خاصّة أزمات مؤسّسة الأمن والسياسة الأمنية، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من أزمة مشروع الدولة الحديثة في مصر.

وفي تقديرنا - ونرجو ألا نكون مخطئين - أن هناك أمور عدّة يجب الإشارة إليها ابتداءً، وتتمثّل في ما يلي:

١. إن مفهوم الدولة العصرية قد تحوّل في الوعي الجماعي ولدى الصفوة السياسية الحاكمة إلى مرادف للجهاز الأمني الداخلي والأمن القومي. وهذا يعني - وبجلاء - ترحيل أدوار ومهام السياسة - بالمعنى الدقيق للكلمة - إلى الأمن. والأمن جزء من السياسة وقيمها وسلوكها، ولكن ليس كل السياسة أمناً، وإلا كان معنى ذلك اختزالها إلى محض أمن، او قوة عمياء غشوم تفتقر إلى سياجات الشرعية السياسية والدستورية. إن فرض أعباء سياسية عديدة - هي من وظائف وأدوار ومسؤوليات رجل السياسة - على رجال الأمن، يمثّل قلباً للأدوار والوظائف، وترحيلاً للمهامّ والمسؤوليات والأعباء عن كواهل الصفوة السياسية الحاكمة إلى مؤسّسة الأمن وكوادرها على اختلاف مستوياتهم وقدراتهم ومواقعهم.

وهذا يشير إلى خلل بنائي في هيكل الأدوار والوظائف عند القمّة في مصر. وهو الأمر الذي لاحظناه - أيضاً - من خلال دراساتنا الدقيقة للدور السياسي للقضاء المصري خلال العقدين المنصرمين.

٢. إن الأجهزة الشرطية نيط بها القيام بأدوار تنفيذية تتجاوز وظيفة الأمن ومفاهيمه وتتّسع لتشمل أدوار آخرين في السلطة السياسية، كالمجموعة الاقتصادية، وزارة الشؤون الاجتماعية، وزارة الثقافة والاعلام - والثرثرة غير المسؤولة عن الأمن الثقافي والاعلامي، بما تشير إليه من ركاكة في التفكير السياسي -، أي أدوار الحكومة السياسية والتنفيذية، ناهيك عن أدوار منوطة بأجهزة ومؤسّسات التنشئة الأخرى، كالأسرة والمدرسة والجامعة. أي أن مؤسّسة الأمن الداخلي منوط بها أدوار عديدة كمواجهة آثار التضخم والبطالة ونقص السلع التموينية والتصدع الأسري وفشل السياسة التعليمية والانهيار الإعلامي والثقافي وعدم كفاءة الجهاز الضريبي والسياحة، الخ. يكاد دور الشرطة والأمن يشمل خريطة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في بلادنا، ومطلوب منه أن يقدّم هذه المسؤوليات والأعباء المختلفة، ومواجهة آثار ونتائج العجز البنائي

والأدائي لجهاز الدولة. هل هذا معقول؟ ... هل هذا منطقي؟ هل هذه سياسة؟ ... قطعاً لا.

٣. إن وزير الداخلية يأتي - دائماً - من مواقع فنّية - حتى من داخل جهاز أمن الدولة - وقد يكون رجل أمن وسياسة معاً، وقد يختلف مدى الرؤية لديه، فقد تكون مساحة السياسة أكبر نسبياً من مساحة الأمن أو العكس. وللأسف، فإن قيادة جهاز أمن هي عملية سياسية بالأساس، ويمكن أن يكون هناك وزير للدولة لشؤون الأمن يأتي من مواقع فنّية، ولكن وزير الداخلية هو وزير سياسي؛ لأن تقديرات الأمور والتعامل معها - سواء مع الحكومة أو الرئاسة هي عمل سياسي من طراز رفيع - بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالات، ومن المألوف أن يكون وزير الداخلية ووزير الثقافة في أي تشكيل حكومي في الدول المتقدمة من أبرز شخصيات رجال الحكم من زاوية مكانة وموهبة وكفاءة الشخصية وليس بحكم المنصب.

ومن أسف، لم نجد وزيراً فنياً لدينا أعلنها صراحة، أن هناك مهام وأدواراً ليس لي شأن بها، وإنما يقوم بها الوزراء المختصّون، أو المجموعة الوزارية ورئيسها، ويقوم بها وزير الداخية في إطار المسؤولية التضامنية للحكومة أو حتى مؤسّسة الرئاسة، في صراحة ووضوح، ولكن أغلبهم في مرحلة عمرية تؤدّي إلى المعاش أو وصلها بالفعل. ومن هنا، فإن أغلبهم على استعداد كبير للصمت، وعدم البوح بالحقائق حتى للأجهزة الأعلى أو زملائه، كي لا يكون ذلك مدعاة لرحيله عن كرسي الوزارة.

٤. إن هناك أزمة في مفهوم السياسة الأمنية، تتمثّل في أهدافها والمصالح الاجتماعية-السياسية التي ترمي الدفاع عنها وحمايتها. والمعروف ان أجهزة القمع المشروع في أي نظام تقوم بحماية مجموعات المصالح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للصفوة الحاكمة وللقوى الاجتماعية التي تساندها، وفي الوقت نفسه مجموعة المصالح الأوسع التي تتضمّن حمايتها حماية للصفوة والحدّ الأدنى من الاستقرار السياسي-الاجتماعي.

ولكن لاحظنا منذ ثلاثة عقود - على الأقلّ - أن ثمّة خللاً في العلاقة بين ثلاث مجموعات من المصالح السياسية-الاجتماعية، بين مصالح الصفوة الحاكمة - والصفوة الاستراتيجية - وبين مصالح أغلب الفئات الاجتماعية الأوسع (الفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى-الصغيرة والعمّال والفلاحين). وقد اعتمدت الصفوة الحاكمة على أن هناك سيولة وتشوّهاً في البنية الاجتماعية والهياكل السياسية واعتمدت على أن تغليب بعض المصالح المحدودة للسراة على

المصالح الأساسية للفئات العريضة لن يؤدّي إلى انفجارات اجتماعية واسعة تؤدّي إلى المساس باستقرار أجهزة الحكم، وذلك اعتماداً على أن تيّارات الهجرة، إلى اقليم النفط، وتدفق التحويلات الخارجية لمدّخرات المصريين إلى الداخل، يؤدّي إلى إحداث توازن نسبي، ومن ثم لن تحدث انفجارات في العمق، وإن أية توترات أو انفجارات جزئية وعارضة يمكن التعامل معها أمنياً وإعلامياً. ومع ذلك كانت كل المؤشّرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تشير بمجرّد النظر إلى أن هناك اختلالات عميقة تسري في قلب المجتمع والدولة، وعدم توازن في الهياكل السياسية والأمنية، وتأكلاً في بنية الشرعية السياسية لا تخطئه عين ترى، اللهم إلاّ العيون المعدنية غير المبصرة.

وهذه السلسلة من الاختلالات في الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كانت -ولاتزال- تتطلّب رؤية سياسة تتّسم بالخيال الوثّاب، وأداءً سياسياً يتّسم بالحركية والدقّة والابتكار. وهو ما يدخل ضمن مهام وأدوار رجال الدولة عند قمّة النظام السياسي، وليس من مهام الأمن فقط، وإنما يأتي دور الأمن عنصراً من عناصر عديدة تدخل ضمن مشروع سياسي وسياسات عملية تستهدف تخليفه في الواقع، وتهدف إلى اعادة هيكلة السياسات ومسارات العمل على نحو يحدّ من تفاقم عملية تفكّك البنى السائدة وتحلّلها، ويعيد صياغتها على نحو يسمح لها بأداء وظائفها وأدوارها بفعالية وكفاءة. ولكن ظلّ هناك تغاض عن مواجهة هذا الخلل الذي تكاثر وينتشر سرطانياً في المجتمع والدولة. ولم يكن هناك اهتمام جدّي بمواجهة الأمور في عمقها، فالصفوة السياسية وصنّاع القرار راحوا يهتمّون بمستقبلهم المالي والاقتصادي بعد الخروج من الوزارة، اكثر من اهتمامهم بالعمل المسند اليهم كوزراء ورجال حكم. ومن هنا، كانت السياسة السائدة هي سياسة وقتية تتعامل مع اليومي فقط، أي سياسة إدارة اليومي، وهي نمط من السياسات تطوّر إلى الإدارة اليومية للأزمات. ولا شك في أن ذلك كان يعكس عدة أبعاد تتّسم بالخطورة في دلالتها وانعكاساتها تتمثل في الآتي:

أ) اللامبالاة بالمصالح القومية المصرية والاهتمام بالمصالح الخاصّة للوزراء وكبار موظفي الدولة.

ب) غياب المشروع الذي تنتظم حوله مجموعة السياسات العامّة، واللامبالاة بفكرة المشروع مرجعها ازدراء كل ما هو فلسفي ونظري-ولاسيما وأن المشروع ينتج سياسات وحركة في الواقع وإبداعات نظرية وعملية تؤدّي إلى بلورته-، وغلبة النزعة الذرائعية السطحية التي تؤمن بالمنافع والمصالح الخاصّة وسيطرة

التكنوقراط على أمور الحكم؛ لأن وجودهم يؤمن وجود رئيس الدولة (السادات، مثلاً) ولا يهدّد مكانته. يبدو أن هناك رعباً من التعامل مع السياسي، والأذكياء منهم، وليس مع التكنوقراطي الذي يعرف حدوده ولا يقدر على تجاوزها حتى وإن أراد.

ج) إن الإدارة اليومية للسياسة تكشف عن عدم مقدرة على السيطرة على معطيات الأزمات وعناصرها وتشابكاتها، ومن هنا ظهرت التناقضات.

د) إظهار المجموعات الوزارية المتعاقبة أن العجز السياسي والفنّي ليس تعبيراً عن نقص في الكفاءة او الموهبة السياسية، وإنما مرجعها دور القوى السياسية المعارضة للحكم والعناصر المشاغبة التي تناصب الرئيس والحكم العداء، وترغب في الوثوب الى السلطة بتأليب الجماهير. والتشديد على أن هذه القوى المعارضة هي عدوّ النظام، وهي سبب القلاقل، وليس عجز الحكم ورجالاته، ويبدو أن التشكيلات الوزارية المتعاقبة والقيادات الأمنية قد استراحت لهذه التفسيرات، وهي تقدّمها للرئيس.

ومع ذلك، فإن حصاد هذا العجز السياسي تحمّلته الأجهزة الأمنية المصرية طوال أكثر من ثلاثة عقود. ولم تكن هناك وقفة حازمة مع هذه السياسة الحكومية التي ترى في جهاز الأمن القدرة على القيام بمهمّة الدفاع الكلّي عن النظام والاستقرار في المجتمع، وعلى تحمّل نتائج سياسة الإدارة اليومية لأزمات الدولة والمجتمع.

ولم نستطع أن نجد أي مظاهر لرفض هذه الأدوار التي تفوق قدرة أي جهاز أمني - في اي بلد في العالم - مهما أتيحت له من إمكانات، وقدرات - منعية أو ردعية حتى ولو فاقت أي خيال. فالأمن ليس مجرّد جنود ومروحيّات وعربات مجنزرة، تلك أدوات ومظاهر الأمن، ولكن الأمن في النهاية حالة إدراكية ونفسية وشرعية. فالسكينة العامّة والخاصّة كلها حالات نفسية ترتكز على ظواهر مادّية وموضوعية، وهي حصيلة نظم وسياسات وشرعية وقناعات تتبلور في النهاية بوجود الإحساس بالأمن والمستقبل، ويتجلّى ذلك في مظاهر الاستقرار النسبي في العلاقات بين الأفراد والجماعات والدولة إلخ.

ما الذي يجعل رجل الأمن، ومسؤولية الكبار يصدعون بما يؤمرون به؟، ولا يقولون «لا» في اللحظات التي تتطلّب قولها صريحة، وبلا مواربة «لا»؟ هناك في تقديرنا أسباب عديدة نطرحها في ما يلي:

١ . طبيعة العمل الشرطي التي تقوم على احترام التدرج القيادي والأوامر الصادرة من الأعلى للأدنى. فمن غير المألوف عدم إطاعة الأوامر، لأنها تؤدّي -

في النهاية - إلى المحاكمة العسكرية والعزل من الوظيفة والحبس أو السجن.

٢. إن الانصياع للأوامر، وخاصة من القيادات العليا، أمر يتمّ - في المستويات العليا لرتبة اللواء - ورغبة بعضهم أو كلهّم - في الاستمرار في الوظيفة، او في العمل بالخارجية، أو الحكم المحلّي، أو كمحافظ، أو في بعض المنشآت السياحية، كمديري أمن للفنادق، الخ.

٣. إن وزير الداخلية يأتي - غالباً - من مواقع شرطية بارزة، وهو على مشارف الإحالة إلى المعاش، أو من وظيفة محافظ، ويريد الاستمرار في منصبه لأكثر فترة ممكنة. ومن ثم، عادةً ما يكون لديه استعداد كامل لتنفيذ أية مهامّ يمكن ان تطلب منه دون رفض، أو مناقشة، على عكس الوضع إذا ما كان وزير الداخلية سياسياً، فسوف يتصرّف على نحو مختلف تماماً.

٤. إن زيادة العبء - مع نقص الموارد وضعف مستوى الكوادر - يؤدّي بمرور الوقت إلى وهن في الإرادة والعزيمة، ويجعل قدرة الأجهزة الأمنية على السيطرة على مصادر العنف الجنائي والسياسي وعوامل عدم الاستقرار في المجتمع، مسألة بالغة الصعوبة، إن لم نقل مستحيلة تماماً. واستحالة المهمّة والوظائف المنوطة بأجهزة الأمن تجعل أداء وظيفة الأمن شكلية تماماً، وتجعل من المبرّرات الموضوعية والواقعية أو المتخيّلة مبرّرات جاهزة في حالة الفشل أو العجز.

٥. غياب منظومة من المصالح والقيم السياسية التي تحوز على الحدّ الأدنى من الرضا العامّ داخل الأجهزة الأمنية، وتنبثق منها حوافز معنوية لدى كوادر الجهاز، تجعلهم على استعداد تام للتضحية بالذات في سبيل الدفاع عن هذه القيم، إزاء العناصر والجماعات التي تهدد هذه القيم والمصالح. وهو الأمر الذي لاحظناه في كل القضايا والحوادث العنيفة ذات الطابع السياسي-الديني.

وانطلاقاً من هذا الوضع الذي تفاقم طوال العقود السابقة، أصبح هناك خلل في جهاز الأمن على مستويات عدة، يمكن رصدها في ما يلي:

أ) الخلل في مكوّنات السياسة الأمنية وعدم التوازن بين الأمن السياسي والجنائي والاجتماعي والاقتصادي لصالح الأوّل، مما أدّى إلى تفجّرات أمنية في المستويات الأخرى للعمليّة الأمنية.

ب) نقص في تكوين وكفاءة الكوادر الأمنية في مجالات عديدة، وتمّت محاولات لعلاجها خلال السنوات الماضية من عقد التسعينيات

ج) الطابع الاستعراضي للعملية الأمنية الذي كان يمثل أبرز علامات على غياب الأمن، وعدم الاستقرار السياسي والأمني في المجتمع.

د) اللجوء إلى العنف الرسمي الفظّ، وهو أمر يكشف عن غياب سياسة مدروسة لكيفية استخدام وتوظيف العنف الرسمي المشروع، في مواجهة بؤر عدم الاستقرار الجنائي والسياسي. فالوظيفة المنعية والردعية للعنف على المستوى النفسي والإدراكي، تعتمد على التدرّج والإيهام وزرع الرعب في عصب الجانحين - كمجموعات أو أفراد - أو لدى الجماعات السياسية التي تعمل خارج حدود اللعبة السياسية التي وضعتها النخبة الحاكمة. إن سياسة الإفراط في العنف تؤدّي إلى نتائج عكسية إذ تولّد العنف المضادّ، فالفرد أو المجموعة التي يوجه لها العنف الطليق من أي مشروعية وبفظاظته المعروفة، يجعلها أمام الاختيار بين خيارات حدية: إما التراجع والانسحاب وإما مواجهة العنف بعنف مضادّ يثير الاضطرابات ويخلق الإحساس العامّ بعدم الاستقرار الداخلي لدى المواطنين ولدى الخارج.

هـ) سيطرة العقل الفنّي-الأمني وليس العقل السياسي - على إدارة سياسة الأمن، الأمر الذي كشف عن أن التعامل مع دوائر العمل السياسي الرسمي أو اللارسمي كان يتمّ في إطار أفق جنائي، وليس سياسياً، وهو الأمر الذي ظهر في اللجوء إلى العنف والتعذيب لاستخلاص المعلومات من الجماعات الدينية، وبعض الجماعات اليسارية، وهذا مرجعه غياب فهم معمّق للظواهر السياسية التي كانت - ولا تزال - تنمو تحت جلد المجتمع المصري.

ويبدو أن الدراسات التي أجراها الجهاز بمعرفة بعض المتعاونين معه حول الحركة الإسلامية السياسية، لم تتوافر فيها الشروط الموضوعية والمنهجية للبحث العلمي المنزّه عن الأهواء - وأي عمل من هذا النوع ولهذا الهدف سوف يكون خارج إطار العلم -، ولم يستطع الجهاز أن يحوّلها لسياسات فعّالة في العمل. لأن ذلك يتطلّب رؤية سياسية أشمل، وتكاملاً مع السياسات العامّة الأخرى. وهو الأمر الذي لم ولن يحدث في إطار الظروف الموضوعية الحالية.

هذه الاختلالات العامّة التي تفاعلت مع الاختلالات النوعية في مجال مواجهة العنف الديني أو الطائفي. كيف حدث هذا التفاعل؟ وكيف تعاملت معه الحركة الدينية؟ ونتناول ذلك في ما يلي:

١. الأمن في مواجهة عنف الأفكار الدينية.
٢. الأفكار الدينية في مواجهة الأمن.
٣. الحركة الدينية والأمن: ثنائية الخوف والشجاعة وزوال أوهام القوّة.

أوّلاً: الأمن في مواجهة عنف الأفكار الدينية

إن تاريخ جهاز الأمن في مواجهة الجماعات الدينية السياسية ليس حديثاً، فهو تاريخ من الخبرات يمتدّ منذ نهاية العشرينيات حتى اللحظة الراهنة، وقد اختلفت طبيعة التشكيلات الدينية السياسية طوال هذه المدّة الطويلة نسبياً، سواء من حيث طبيعة النظام السياسي، وتكوين الصفوة السياسية الحاكمة، وأيضاً البنية التنظيمية لهذه الجماعات. فقد تشكّلت الخبرات الأساسية للأجهزة الأمنية حول حركة «الإخوان المسلمين» بتطوّراتها المختلفة بما فيها الجهاز السرّي للجماعة، ومع جماعة «مصر الفتاة» - بجذرها الديني - ومروراً بالتطوّرات الراديكالية في إيديولوجية «الإخوان المسلمين» على أيدي سيّد قطب وجناحه داخل الحركة، ثم الشيخ علي عبده إسماعيل، وبدايات جماعة «المسلمون» - «التكفير والهجرة» - و«حزب التحرير الإسلامي»، و«الجهاد»، و«السماوية»، و«التوقف والتبيّن»، و«الشوقيون»، و«الناجون من النار»، و«الجماعة الإسلامية» بتكويناتها وتحالفاتها الإخوانية كافّة، والجهادية، والمستقلّة، إلخ. هذه الجماعات والمواجهات العنيفة والدرامية تمثّل حقل خبرات أمنية وسياسية واسعة.

وعلى الرغم من الطبيعة الخاصّة في التعامل الأمني مع الحركات السياسية ذات الطوابع الدينية، والإسلامية تحديداً، عن غيرها من الجماعات السياسية الأخرى الماركسية، والناصرية - في ما بعد - إلاّ أن السياسة الأمنية تجاه الحركة الإسلامية السياسية قد اتّسمت بعدة أعطاب أساسية سوف نشير إليها بعد أن نحدّد أساليب المواجهة بين الجهاز الأمني السياسي وهذه الجماعات وذلك على النحو التالي:

١ . الاختراق الداخلي لهياكل هذه الجماعات؛ بهدف معرفة الأسرار والمعلومات الأساسية عن حركتها وأساليب عملها، والشخصيات الحركية، والكوادر المفكرة والمنفذة.

٢ . الإنهاك المستمرّ للحركة الإسلامية عبر سياسة الاعتقالات المنظّمة التي تحاول شلّ هذه الجماعات وهيكليّاتها عن العمل المنظّم وتشتيت جهودها.

٣ . توسيع دوائر الاشتباه والاستيقاف والضبط - خارج القواعد الإجرائية الجنائية - في حالة حدوث وقائع عنف ودخول عناصر لا تدخل في نسيج هذه الحركات، بما يؤدّي إلى انضمامها إليها في المعتقلات والسجون.

٤ . العنف الطليق والفظّ في حالة غياب المعلومات للحصول عليها، وفي الوقت نفسه استخدام العنف المنظّم لخلق حالة من الترويع لدى المتهمين والمعتقلين، أو بثّ حالة من الرعب النفسي لتحقيق الردع الأمني.

٥ . في مواجهة ظاهرة اغتيالات رجال الأمن، يتمّ الردّ على ذلك بالأسلوب

نفسه؛ وذلك لتحقيق هيبة الجهاز والردع، والثأر، وهو ما يتمّ - أيضاً - في مواجهة حالات الهروب من السجون والمعتقلات بكل انعكاسات ذلك على الجماعات، وأيضاً على البيئة الاجتماعية المحيطة بها، والتي تمدّها بالتأييد والمساندة.

٦. لجوء اللواء حسن أبو باشا - وزير الداخلية الأسبق - لسياسة الحوار الديني مع الجماعات الإسلامية داخل السجون. وهي سياسة اعتمدت على الحوار بين رجال الأصولية الرسمية، وعناصر مسجونة من الراديكالية منتقاة، وذلك بهدف إثبات خروج التيّار الإسلامي الراديكالي عن صحيح الدين وأصوله وشرعيته. ثم تطوّر الوضع بشأن الفتنة الطائفية إلى سياسة القوافل الدينية الإسلامية، أو المشتركة بين وعّاظ رسميين، أو رجال دين أقباط للوصول إلى مواقع الفتنة، أو بالقرب منها لتكرار الحديث عن الوحدة الوطنية وتعانق الهلال مع الصليب، إلى آخر هذا المنولوج المشروخ.

ولا شكّ في أن مكوّنات السياسة الأمنية في قطاعها السياسي-الديني قد ثبت عجزها عن المواجهة، لأسباب عديدة سنتناولها في ما بعد.

ثانياً: الأزمة في سياسة الأمن السياسي تجاه الحركة السياسية الدينية: حدود الخوف

الثابت لدينا أن هناك عطباً أساسياً في هذه السياسة يتمثّل في توهّم إمكان استخدام العنف وأدواته، تجاه الأفكار الدينية والاعتقادات المؤسّسة على جروح اجتماعية غائرة في النسيج الاجتماعي-الثقافي للأمّة، وأن ما عجزت عنه السياسة بالتدبير يمكن مواجهته بالهراوة والعربة المصفّحة والرشّاش. فالتراكمات التي حدثت عبر الزمن من العنف وفوائضه، والتي جاءت من موارد اجتماعية-سياسية وثقافية، لا تواجه بالعنف الرسمي الطليق من أي قيد. فالثابت أن للخوف والرعب حدوداً عندما يصل إلى مرحلة معيّنة، يفقد العنف والألم وظائفه المنعية والردعية، مهما كانت درجة الألم الفيزيقي أو المعنوي الذي يلحقه بأفراد أو مجموعات، وأيضاً السجن والمعتقل كمؤسّسات عقابية أو كحقل لتطبيق سياسة قمعية أو عقابية. فتوظيف شبح المؤسّسة العقابية يتطلّب درجة رفيعة من الخيال والحنكة، لكي يؤدي وظائفه في الإيهام والخوف، بما يؤدّي إلى تفكير الفرد في الخروج على القانون أو استخدام العنف مراراً، وقد أدّى الاستخدام المفرط للعنف والسجن والمعتقل إلى اعتياد الكوادر السياسية على أجواء السجن، ونزعت من المخيلة والوجدان الجماعي أساطيره وأسلوب الحياة داخله، الأمر الذي أدّى إلى

فقدانه وظائفه النفسية، ومن ثم أصبح العنف والسجن جزءاً من مألوف حياة الكوادر السياسية الدينية. والأمر هنا يختلف، فالسجن هو محنة واختبار إيماني لعضو الحركة، ويعتبر جزءاً لا يتجزأ من قوّة الإيمان والصبر على تحمل المكاره. وفي الوقت نفسه، السجن مؤسّسة لإعادة تنشئة المسجون السياسي، فتنتقل الخبرات والأفكار، ويمكن توحيد الحركات المتنافرة، والحوار بينها. وأيضاً، فالعنف يولد العنف، وبعد نزع أساطير السجن، يبدو النظام السياسي والمجتمع والنخبة عراة من أزياء وموارد الشرعية، أو أي رموز أو أساطير يمكن التحاور معها أو الجدل بشأنها. إنما تبدو أمام الفرد رموزاً للجاهلية، وقد تجسّدت في السجن - أو المعتقل - وحارس الزنزانة ووجبات الطعام والعنف والإيذاء وضباط السجن والقيود الحديدية، إلخ.

إذن، الإفراط في اللجوء إلى العنف، والقبض المتكرّر على أعضاء الحركات الدينية يؤدّي إلى خلق حالة تجسيد وتطابق للأفكار السياسية الدينية حول دولة ومجتمع الجاهلية الحديثة، وبين النظم والمؤسّسات والرموز التي تجسّدها.

أين أخفقت هذه السياسة وتعثّرت وفقدت وظائفها، وتبدّدت أهدافها؟ يمكننا رصد ذلك في ما يلي:

١ . تغيّرت تركيبات الحركات الدينية وأفكارها ولم يستطع الجهاز الأمني أن يتابع ذلك. وعندما تابع كانت هذه الحركة تتكاثر بعيداً عن عيونه وعن عقله، وتتطلب عقلاً سياسياً رفيعاً حتى يستطيع استيعاب ما يحدث في الواقع. وليس هذا شأن أجهزة الأمن المصرية التي يغلب عليها الطابع الفنّي في التفكير والعمل. ولم يعرف الجهاز الأمني أساليب ولادة هذه الجماعات، ولا الفروق بين أبنيتها الفكرية، ولا العلاقة بينها وبين بعضها، ولا الفروق الجوهرية الكامنة وراء اللغة الدينية أو في ظواهرها اللفظية أو في علاقاتها. ولم يستطع أن يتعرّف على العنف ذي الجذور الاجتماعية-الاقتصادية والثقافية الذي يرتدي الأقنعة الدينية، وكيف يعمل، وعند أية لحظة؟

٢ . نقص المعلومات عن الحركة الإسلامية، واستخدام العنف والتعذيب، الأمر الذي أدّى إلى صدور أحكام البراءة، وإعطاء مساحة للحركة الدينية في أن تطرح أفكارها على القضاء، وقطاعات أوسع من الرأي العامّ. ويبدو التعذيب تعبيراً عن عجز جهاز الأمن عن أداء وظائفه. وهو الأمر الذي تحقّق في غالبية القضايا التي عرضت على القضاء. وقد أظهر هذا السلوك تجاوز الأمن إزاء أبرياء أمام الرأي العامّ. ممّا خلق - ولا يزال - دوائر من التعاطف الإيجابي من المواطنين مع أبناء الحركة الإسلامية المجاهدة في إدراكهم الجمعي.

٣. إن مواجهة رجل الأمن الأفكار الإسلامية الجذرية المطروحة من قبل الجماعات الإسلامية، تختلف عن غيرها من الأفكار. فمن الممكن إيجاد الذرائع السياسية والنفسية في التعامل مع الأفكار الماركسية والناصرية والليبيرالية الأصولية، ولا يجد رجل الأمن التنفيذي أية غضاضة في ذلك. ولكن في ظلّ بيئة وتركيبة نفسية لرجل الأمن المصري، نكتشف أن ذلك يبدو محدوداً إزاء الحركة الإسلامية، وخاصّة إزاء الشعارات والمطالب المطروحة إسلامياً على المستوى العقيدي أو الإيماني على الأقل، وإن تجاوز ذلك إلى المجال السياسي. ومن ثم فإن إمكان اختراق الحركة الإسلامية أجهزة الدولة الأمنية يبدو وارداً بالمقارنة بأية حركات سياسية أخرى. إن رجال الأمن الذين يعملون في دولة الأمن السياسي إزاء الجماعات الدينية والكوادر الأخرى والجنود، لا يستطيعون خلق فجوة إدراكية ومفاهيمية واسعة بينهم، وبين أعضاء الحركة الإسلامية باعتبارهم أعداء لفكرهم، أو للجهاز، حتى يمكنهم أن يواجهوهم بكفاءة ومقدرة، ومن ثم تعبئة قدراتهم الفكرية والمهنية والنفسية إزاءهم، خاصّة وأنهم يرون هؤلاء ضحايا النظام الاجتماعي. ومع الاحتكاك بالأصول الاجتماعية التي نشأوا فيها، يتأكد لهم مفهوم الكادر الإسلامي كضحية اجتماعية، ومن ثم، تؤدّي هذه المقارنات والرؤية المباشرة والاحتكاك والأفكار، إلى سقوط هذه الفجوات المصطنعة التي يقوم أي جهاز بخلقها لدى كوادره، ليتعاملوا مع نمط خاصّ من أنماط السلوك السياسي العنيف. وبتحلّل الفجوة وبتآكل التعبئة، تضعف كفاءة العمل الأمني في الصميم، حتى وإن اتّخذ شكلاً استعراضياً في أعقاب كل حادث عنف ديني أو «طائفي».

٤. إن استخدام الحركة الإسلامية العنف المضادّ إزاء رجال الأمن، واغتيال بعضهم، خلق حالة من الرعب النفسي المضادّ. وذلك في غياب نظام عقيدي أمني، يحوز على رضا واقتناع غالب جهاز الشرطة، ويرتبط بالشرعية السياسية للنظام. فكادر الشرطة يعتبر نفسه موظّفاً عمومياً لا يختلف عن غيره من طوائف الموظّفين العموميين الآخرين، وتسري عليه ما يسري عليهم - من ضعف المرتّبات والمزايا والأعباء - الأمر الذي يجعله على وعي كامل بحجم المعاناة والمشاكل الاقتصادية-الاجتماعية التي يتعرّض لها المواطن العادي أو كادر الحركة الإسلامية. وفي لحظة مواجهة الخطر والعنف المضادّ، فإنه يفاضل - لوهلة - بين حياته، واستقرار أسرته، ومزايا عمله، ودفاعه في النهاية عن أفكار وسياسات لم يؤخذ رأيه فيها على الإطلاق، ويدرك تماماً كيف تجري الانتخابات والاستفتاءات. وأكثر المواطنين معرفة بدوائر الفساد هو رجل الأمن، ومن هنا

يبدو سلوكه في اللحظات الحاسمة استعراضياً وشكلياً، أكثر منه فعّالاً في الغالب الأعمّ. وبالطبع، هناك استثناءات في هذا المجال. لأنه يقرّر اختيار حياته على التضحية بها من أجل رمز من الرموز، أحيطت الاتهامات بأحد أفراد أسرته، أو به شخصياً، على نحو ما لوحظ في بعض قضايا الاغتيالات التي حدثت في السنوات الأخيرة.

٥. بطء الحركة والتصرّف عند وقوع الحدث العنيف.

٦. غياب التوقع، واستشراف البؤر الكامنة للعنف.

٧. ضعف البنية الأمنية من حيث الإمكانات الحديثة في الأسلحة والمعدّات والمركبات، وذلك عند ازدياد حوادث العنف السياسي والجنائي، وتكاثرها في السنوات الأخيرة. مع ضعف أو غياب الكادر الشرطي المؤهّل، وخاصة بين الجنود، وضبّاط الصف، ونقص الكادر الوسيط، ومع ذلك فهناك وعي بضرورة وأهمية تحديث العمل الشرطي، وظهرت مؤشّرات إيجابية في هذا الإطار مؤخّراً حول العام ١٩٩٤ وأوائل ١٩٩٥.

٨. شيوع مرض المقاعد الوثيرة لدى الكوادر العليا للمؤسّسة الأمنية الداخلية، وهو ما يؤدّي - في الغالب - إلى نمطية التفكير وعدم ديناميكية السلوك إزاء الظواهر والمشكلات الأمنية.

٩. الفجوة النفسية بين رجل الشرطة والمواطن، حيث تتجسّد سلبّيات نظام الحكم كافة، وضعف الأمن، والفساد الذي يدبّ في أجهزته وخاصة مع تعرّض المواطنين للإهانات وسوء التعامل داخل أجهزة الشرطة وأقسام البوليس. وهذه الفجوة تتّسع باستمرار وتتزايد على نحو غير مسبوق، وهو ما يؤدّي إلى فقدان الشرطة ورجال الأمن السياسي والمؤسّسات الأمنية - على وجه العموم - أية إمكانية للاستفادة المعلوماتية، أو إلى شكل من أشكال التعاون من البيئة التي تحدث فيها الحوادث العنيفة أو الجرائم العادية. والواقع أن شرعية العنف الرسمي، باعتباره الأداة الأخيرة لحفظ الأمن والاستقرار السياسي والاجتماعي، غالباً ما تتآكل على نحو أسرع من تآكل شرعية النظام السياسي، باعتبار أن جهاز الأمن هو اليد الثقيلة للدولة، وهو أبرز تجلياتها اليومية أمام المواطن العادي. وكل سلبيّات شرعية النظام والسياسات العامة تظهر مجسّدة أمام المواطن في رجل الأمن الذي هو، في النهاية، في مستوى الجنود - وخاصة جنود الأمن المركزي والحراسات الخاصّة - ضحية اجتماعية وشخصية للسياسة العامّة أيضاً، ولا يختلف عن المواطن العادي. ومع ذلك فالضحية تختفي تحت قناع دروع الأمن وهراوته. ولكن خطورته تظهر أثناء الأحداث العنيفة، وخاصّة في لحظات

الذروة وانهيار التماسك في النظام، حيث تظهر الضحية وتطفو نفسياً واجتماعياً على السطح، وتبدأ في الحياة والحركة، وتحدّد السلوك الذي ينسحب من مجال الأمن إلى مجال الحركة الاجتماعية، ويغدو جزءاً من تيّارات الشرعية البديلة التي تظهر في ثنايا السلوك العنيف. ومن البدهيات أن هذه اللحظات حاسمة في التعجيل بسقوط النظام السياسي-الاجتماعي في أي مجتمع، حيث إن تماسك الآلة الأمنية-العسكرية في هذه اللحظات هو مناط الانهيار السياسي، أو إمكان ضبط الحدّ الأدنى من الفوضى، وإعادة النظام عند حدوده الدنيا، بما يمكن العقل السياسي من التعامل الخلاّق وإدارة الأزمة، وهذه اللحظات دقيقة وحاسمة. وكل تجارب الدنيا والنظم السياسية المعاصرة تؤكّد على هذه الحقائق، وفي الوقت نفسه، إن الفجوات الاجتماعية النفسية بين الهيكل الشرطي وفئاته تؤدّي إلى تغذية تيّارات كسر التماسك للآلة الأمنية العسكرية، وتدفع نحو الحقيقة الدامية والعارية، وهي الانهيار بآليات اللحظة الأخيرة المدوية، السريعة، القاتلة.. لن نسوق حالة نظام إيران تحت حكم الشاه فقط، وإنما الأمثلة كثيرة، ولا مجال هنا للاستشهاد بحكم الوقت والمساحة.

وفي غالب الأمر فإن الصفوة السياسية التي عادةً ما تستكين نفسياً لما ترغب، ولا تستطيع قراءة علامات الدخول إلى مرحلة اللانظام السابق على اللحظات الأخيرة. فغالباً ما تكون هناك أزمات تبدو جزئية هنا أو هناك. ولكن القراءة السياسية الأمنية تغلب أماني المواجهة، والضبط والرجوع إلى حالة السيطرة. وهناك غالباً ما يحدث تلاق في تقديرات الموقف بين رجل السياسة الحاكم، ورجل الأمن. على أن رجوع الموقف المتفجِّر، أو العنيف إلى حالة السيطرة الأمنية، يعني أن الحدث عارض، أو التقليل من أهمّيته وخطورته، ومثل هذا الإحساس النفسي يصيب رجل السياسة والأمن بخدر الراحة والأمان، بل والسكينة أحياناً. لأن الحالة النفسية لكليهما تميل - أحياناً - إلى تغليب الأمنيات الموهومة، لحاجتهما إلى الراحة أثناء المواقف العنيفة المتتالية، وغالباً ما يغذّي ذلك التقديرات والمعلومات التي تأتي من جهاز الأمن - والمستويات الأدنى - وأجهزة المعلومات، ومساعدي القيادات؛ لأنهم يريدون طمأنة القيادات الأعلى؛ ولأن أي تقدير يشير إلى الأخطار العميقة يعني أنهم راحلون عن مناصبهم وسيعزلون، ويعني - أيضاً - أنهم غير قادرين على السيطرة على المواقف العنيفة، ومن ثم فإنهم عاجزون عن القيام بأعباء وظائفهم. إن ظاهرة تقديرات الموقف المبتسرة أصبحت تشكّل واحدة من الظواهر السلبية السائدة في العلاقة بين رجل الأمن المحلّي وقياداته العليا في المنطقة أو القطاع، أو في المراكز

العليا للهيكل القيادي. وهذه التقديرات الخاطئة قد يكون مرجعها خللاً في التكوين والتنشئة الأمنية لرجل الأمن، تجعله غير قادر - أصلاً - على تقدير الظواهر المحيطة به ووزنها - الاجتماعية والإجرامية والاقتصادية - بما يجعله قادراً على التنبّؤ بصيرورة الوقائع والظواهر وتحوّلها إلى حالة أمنية مستقبلية يمكن التعامل معها، أو عدم قدرة نظام جمع المعلومات عن الظواهر الإجرامية والتشكيلات العصابية، أو التجمّعات السياسية في حال استعداد بعضها للخروج عن القانون العام - مع ملاحظة جحدها له، أو قيوده عليها، أو عدم القدرة على اختراق المجموعات وبثّ عناصره داخلها، نظراً لطبيعة تكوينها، إلخ.

وثمّة ظاهرة أخرى في مجال تقدير المواقف، ومفادها تضخيم الوقائع والتهويل في تصوير الموقف أمام القيادة العليا، حتى يتحسّب للحظات المواجهة، أو الأزمة على نحو يبرر إما تجاوزاته للقانون، - وإما عجزه عن المواجهة وفشله - وهي حالة سيكولوجية شائعة وخطيرة؛ لأن معناها تكريس الفشل قبل المواجهة. وفي هذه الحالة، يدخل القائد المحلّي قياداته العليا في مجال المسؤولية عن نتائج المواجهة. إذن، ثمة ميل للمراوغة، ونظام للتبريرات الجاهزة في علاقة الهيكل القيادي بعضه ببعض. وثمّة من رجال الأمن في بعض المواقع الساخنة من يهونون من شأن الموقف المحلّي أمام قياداتهم الأعلى؛ حتى لا يقال إنهم غير قادرين على التعامل مع الموقف العنيف، بكل دلالات ذلك، من نقلهم عن مواقعهم أو إحالتهم إلى المعاش في أقرب فرصة، وعدم التجديد لهم. وهناك - أيضاً - خلل من نوع فريد، يكشف عن ظاهرة مهمّة، وهو أن تقدير الموقف من القيادات الأعلى غالباً ما يكون على أساس سياسي، والقرار الذي يصدر بالتعامل في إطار الموقف العنيف هو قرار يغلّب العناصر والاعتبارات السياسية على الاعتبارات الأمنية، وهذا ما يؤدّي إلى تضارب في تقويم الأمور وتقديرها لدى القيادات الأدنى والقيادات المحلّية، بين التقديرات العليا السياسية - لدى الوزير وقيادات أمن الدولة والأمن العامّ - والتي تستهدف بالأساس رسائل موجّهة إلى الوزارة، ورئيس الجمهورية بأن الأمور تحت السيطرة، وأن الوزير وقيادات الأمن السياسي والمحلّي تمسك بزمام الأمور، وذلك نفياً للتقصير السياسي والأمني من جانبهم. في حين أن الصورة في المجال التنفيذي - من الناحية الأخرى - هي أن القرار السياسي يتضارب مع القانون، أو يتحلّل من ضوابطه وقواعده. وفي حالة تنفيذ القرار السياسي، فإن شبح المسؤولية القانونية والجنائية سينعقد في مواجهة القيادات الأدنى، وعندما تقع الواقعة في النهاية سيواجه القائد الأدنى بالحقيقة. وهذا التضارب في تقدير الأمور وفي بواعث

القرارات المتّخذة للتعامل مع الموقف العنيف، تدفع إلى التردّد، أو إلى تغليب اعتبارات النقل من مكان لآخر، أو الحسم من المرتّب، إلخ، ومن ثم التعامل الشكلي أو المسرحي مع وقائع الموقف العنيف وعناصره. إن استعراضية الأداء الأمني، وشكليته هي حصيلة هذه الاعتبارات، وهي في الوقت نفسه تعبير عن موقف ضمني من رجال الأمن إزاء الدولة والقيادات العليا وهو موقف مضمر يكشف عن فجوات إدراكية ونفسية وعقائدية وسياسية إزاء نظام الحكم ورجالاته.

من هنا نستطيع أن نفسّر ونفهم لماذا تتكرّر أخطاء السياسة الأمنية في المجال السياسي. فما بالنا بما يحدث في المجال الجنائي التقليدي، ولا بالتداخل بين بعض الدوائر الأمنية وبدوائر الجانحين والخارجين على القانون وبؤرهم، ولا عصب الفساد في الدولة والمجتمع. وهو أمر لا نظن أن هناك من يجرؤ على نفيه بينه وبين ذاته، أو في مصارحته مع الآخرين، حتى ولو كان رجل أمن ولا يستطيع البوح بذلك علانية. إن الرقابة الحكومية على البثّ المرئي لم تستطع أن تحظر ظواهر فساد قيادات عليا في الشرطة، وهي تمالىء كبار رجال المال في أعمال درامية تعرض في التلفاز. فما بالنا بما يحدث في الواقع فعلاً، ويتداوله الناس في ما بينهم؟

وحتى إذا افترضنا أن ذلك غير حقيقي - وهو فرض جدلي - فإن حديث الناس المتكرّر عن فساد رجال الأمن، أو خرقهم للقانون، يحوّل الأمر من مجال الشائعات إلى مجال الحقيقة المدركة، أو حتى الموهومة، ويصبح الأمر ذا دلالة سياسية واجتماعية ونفسية، ومن ثم يتعيّن التعامل معه على أنه حقيقة إدراكية وماديّة تقتضي البحث والتدقيق والعمل السياسي.

إن ملفّ الأزمة الأمنية متخم بالأوراق. ولكن إذا أراد المرء أن يبلور بعضاً من السمات التي يقتضي الأمر التفكير مليّاً في ما وراءها، فإننا نتوقّف أمام الأمور التالية:

أ) إن الأمن في مصر لا يتعامل مع قيم وعقائد وقواعد وأسس الدولة الحديثة، وإنما يغلب في اعتباراته وقرارته نظام المكانة، وهي ظاهرة بالغة الخطورة، وتتكامل مع ظاهرة سلطة المكانة الاجتماعية-الاقتصادية في الدوائر السياسية. وهذا يعني تغليب اعتبارات وقيم نظام مضادّ لمفهوم الدولة الحديثة، وقاعدة القانون الحديث، وسلطان سيادة القانون، والمساواة بين الأفراد وأمامه أياً كانت مكانتهم في المجتمع. وهذا الأمر يكرّس عدّة قيم بالغة الخطورة لدى جمهور الأفراد في الشرائح الاجتماعية المستضعفة في المجتمع، على رأس هذه القيم أن

القانون لا يطبّق إلا على ما تريده الفئات المسيطرة على الحكم وحواشيها من ذوي المكانة والسطوة الاقتصادية. إذن فعمومية القاعدة القانونية وسيادتها على جميع المخاطبين بها، تعدّ وهماً من الأوهام. إن القيمة هي للقوّة المادّية أو المالية. فمن يملك القوة يملك قانونه الذي يفرضه فوق الجميع. إن هناك ازدواجية بين قوانين الدولة وقوانين الواقع، ويحترم الناس قانون المكانة على أساس أنه الأكثر فعالية في العمل والواقع، وإن قانون الدولة عاجز سواء في التطبيق، أو كمفهوم وقيمة وعقيدة. وإن مجلس الشعب الذي يصدر القوانين - والذي يتشكّل من القادرين مالياً، وممن لهم نفوذ - في إطار مؤسّسة الفساد السياسي - هو مؤسّسة تفتقر إلى المشروعية، وهو ما أكدته الأحكام الصادرة في صحّة تشكيله، أو صحّة عضوية غالبية أعضائه.

إن نظام المكانة يميل إلى تغذية سلطان قانون الواقع والأعراف، وعلاقات القوّة في إطارهما. وهو ما يساهم - أيضاً - في إحالة الأمور إلى مواريث الواقع وأعرافه، وفي هذا المجال تنشط في الذاكرة خريطة العرف والواقع، وتختلط بالمواريث الدينية، والأساطير العرفية، ويعيد إنتاجها في جاذبية، وباعتبارها مفتاح الحلول السحرية لعلاج واقع فشلت الحلول والأنظمة المرتبطة بالدولة الحديثة كافة، ونظامها القانوني والأمني على التعامل معه. إن نظام المكانة، وفعاليّته لدى أجهزة الأمن ولدى الصفوة السياسية، يدفع - في النهاية - إلى خلق قيم وعقائد وإدراكات لدى مؤسّسة الأمن إلى اللامبالاة بالقانون الحديث وسيادته، حتى ولو لم يظهر ذلك في الخطاب الأمني أو في اللغة الموجّهة للاستهلاك الإعلامي. فثمّة فجوة واسعة من غياب المصداقية بين الخطاب ومستهلكيه، وبين هؤلاء وبين الأمن والدولة معاً. وتلك ذروة أزمة سياسة الأمن ومحنة الدولة الحديثة معاً في مصر.

ب) إن الأمن، بما هو سلطة وعقائد وهيكليات وسياسات، يعمل في إطار مجموعة من القيم والقواعد والضوابط تمثّل عقائد النظام السياسي والدولة، وتعدّ موضعاً للرضا العامّ، أو الإجماع عند الحدّ الأدنى بين القوى السياسية والاجتماعية كافة. وثمة إيمان بأن هذه القيم العليا والقواعد، أكبر من السلطات والأفراد والجماعات كافة، وأنها الباقية، والزائل هو القيادات والجماعات. وتلك أمور ترتبط بأن هناك حركية في الدولة والنظام، وأن تداول السلطة، يعني أن لا أحد فوق القانون، سواء كان ذلك ممثّلاً في القائد السياسي، أو الأمني أو الموظّف الكبير، وأن من يملك اليوم زمام الأمور قد لا يملكها في المقبل من الأيام والسنين. ومن ثم، فالباقي هو قاعدة القانون وسيادته، وأن تداول السلطة وحرّية التعبير والاختيار تعني أن للفرد قيمته العليا في النظام وعقائده وإيمانياته. من هنا،

نلاحظ خطورة غياب قيمة الفرد من الزوايا الفلسفية والسياسية والاجتماعية لدى الصفوة السياسية والأمنية. والثابت أن لا أحد يؤمن عند القمة السياسية والأمنية بأن كيانية الفرد وخصوصيته هي محور النظام الاجتماعي، أو أحد محاوره ومراكزه الفعّالة، وهو الأمر الذي يفسّر غياب أمور مثل كرامة الفرد الشخصية، واحترام الفرد وكينونته وفعاليته، ونشاطه كفاعل اجتماعي وسياسي لدى الصفوة، ومن ثم، يخدم جهاز الأمن هذه القيمة العظمى. ولو أن هذه الأمور تمثّل جزءاً من عقائد الصفوة السياسية والأمنية لأدّى ذلك إلى صياغة مختلفة لسياسة الأمن، وأساليب تنشئة رجاله، وطبيعة العلاقة بينهم وبين المواطن، بما يضفي الاحترام والتقدير على هذه العلاقة. فالإيمان بالتعددية السياسية والثقافية والدينية يعني - وبوضوح - أن هناك حقوقاً للأفراد والجماعات أيّاً كانت وضعياتهم الاجتماعية والفكرية والتعليمية والوظيفية والاقتصادية، وأن عليهم واجبات لا بدّ للجميع من القيام بها، وإلاّ تعرّضوا للمساءلة القانونية. إن خطورة غياب الفرد ككيان وشخصية وخصوصية في عقائد المجتمع السياسية، وفي القيم الحاكمة للدولة، تتمثّل في الطلاق الحادث بين الدولة والفرد - الغائب فعلاً -، وبين هذا وكل رموز الدولة، ومنها الأمن.

ولعلّ آخر ما في المشهد الراهن دولياً وداخلياً، يبدو في المفارقة التالية: إن الغذاء والدواء والقروض والمساعدات الخارجية أصبحت مرتبطة الآن باحترام إيديولوجية حقوق الإنسان - بأجيالها المتعدّدة - وهذا يعني أن الدول المانحة للمعونات والقروض، والقوى الحيّة في دول الغرب، والشمال على وجه العموم، تضع عيونها على سياسة الأمن في الدول المتخلّفة، وأن سياسة الأمن في مصر أصبحت في وجوهها المهمّة من الشؤون الدولية، وليست الداخلية فقط. ومن هنا، فإذا كانت أمور الأمن وشؤونه وعقائده هي من الشؤون الداخلية الحساسة تنطبق عليها مفاهيم السيادة التقليدية، فإنها تحوّلت الآن إلى شأن خارجي. والإشكالية المصرية في مجال الأمن الداخلي أنها ستصبح - من الآن فصاعداً - تحت بصر جهات أخرى خارج حدود البلاد، تستطيع أن تحدّد عند أية لحظة متى يجب التغيير، والضغط من أجل رحيل البعض والمجيء بالبعض الآخر. وهكذا تتحالف ضغوط ومتغيّرات الواقع العالمي الجديد، واختيارات الصفوة السياسية، وإرث السلطة الطليقة من القيود القانونية، وبين المصير السياسي لبعض القوى. وهكذا، لم يعد ما يحدث في قرية أو منطقة نائية شأناً داخلياً محضاً، وأمراً يمكن مداراته وإخفاؤه، وتبدو تجاوزات القانون أو التعذيب أو انتهاك حقوق الإنسان أمراً يجري في خلسة المختلس، كما يقول التعبير الذائع.

جـ) إن المؤسّسة الأمنية وسياسييها وكوادرها تتعامل مع الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ظلّ مدركات جماعية تمحورت وتبلورت في إطار مفاهيم وقواعد نظام للتعبئة السياسية في جوهره، وتدرك - عن قرب - أن التعدّدية الحزبية والسياسية هي مسألة شكلية، وليس ثمّة مجال أمام الحراك السلطوي، وأن ثمّة فجوات بين حرّيات التعبير والواقع السياسي الرسمي، ومن ثم فإن قيمة دعاوى التغيير والإصلاح محدودة، وأنها حالات للتنفيس لا أكثر ولا أقلّ، وأن القرار الرسمي بعيد عن تلك المطالب والدعوات، وأن إمكان النكوص عن الوضع الراهن واردة، وثمة دلائل قريبة تؤكّد على ذلك في قضايا سياسية عديدة يمكن فيها الاعتقال أو القبض على كل العناصر الحركية في العمل السياسي السرّي والعلني، كما يمكن الزجّ بأصحاب الآراء النقدية ضمن هذه القوائم. إن ذلك يؤكّد على غلبة القيم والعادات الفكرية في مجال الأمن التي تشكّلت في الماضي، منذ عقدين أو أكثر، وانتقالاً من قيادات ونظم صيغت في ظلّ نظام سياسي نزع إلى التعبئة وعدم تسييس المواطنين، الخ.

كل ذلك يجعل قيادات العمل الأمني وكوادره تتعامل مع السياسة وكأنها شيطان مدنّس بكل الخطايا، ومن يعمل بها هو شيطان رجيم. وهكذا نستطيع أن نلمس فجوة أخرى لعمل مؤسّسة الأمن في إطار قيم، ومدركات لاتاريخية من زاوية تغليب ما درجت عليه من مألوف العمل والقيم والسلوك، على اعتبارات تغيير الواقع بعناصره ومفرداته وفاعليه. وهذه الفجوة ذات دلالة تنعكس - على نحو فاضح في العجز عن العمل أو العمل بلامبالاة أو كفاءة. فلا أحد يعرف ماذا يعمل، وما المطلوب، ولماذا، ولصالح من؟

فإذا قيل في الخطاب الشرطي، أو الآني الرسمي إن العمل هو لصالح مصر، فإن رجل الشرطة - شأنه في ذلك شأن المواطن العادي - يعتبر أن ذلك خطاب للاستهلاك، ومردوده لدى مستهلكيه هو التندّر؛ فالجميع - بوعي أو بلا وعي - يدركون أن صالح الوطن، أو هذا الكيان-الوطن الذي يسمّى مصر، ليس مجرّد لفظ أو تعبير، وإنما لكي يتحوّل إلى علاقة حميمة بين المواطن - ورجل الأمن مواطن - وهذا الكيان المسمّى مصر، هو حقوق وواجبات وقواعد احترام يشارك فيها الجميع كائناً من كانوا. فإذا كانت مصر هذه، هي موضوع استغلال وتأميم من فئة أو مجموعة، فإن الحديث عن مصالح قومية أو التضحية والفداء من أجل هذا الكيان المسمّى مصر يغدو من قبيل ثرثرة عوام رجال السياسة والحكم، ويبدو في التطبيق لا قيمة له. وفي اللحظات التي تتطلّب التضحية، يصحو جهاز التبرير لدى رجل الشرطة - كما المواطن. حسناً، فليتفضّل صانعو هذا الخطاب

ليضحّوا من أجل مصر هذه، أو المصلحة العامة: فإذا اغتيل رجل الشرطة، أو المواطن تحت شعار «مصلحة مصر» فمن يطعم أبناءه أو زوجته أو أهله.

إن هذه الشعارات الفارغة من المضمون التي يلوكها الخطاب السياسي والأمني وصانعوه، تثبت الوقائع والأحداث أن لا قيمة لها على الإطلاق. إذ في النهاية يقرّر المرء أن حياته ومستقبل أبنائه ووالديه وذويه أفضل من مطلق الشعار ورموزه، فليغتلْ رمزاً من رموز هذه الشعارات الفارغة، وسأنقل أو يحقق معي، فالحياة أفضل من الاشتباك أو الموت في التداخل مع أطراف الموقف العنيف، وليذهب أحد رموز شعارات المصلحة القومية، ومن «أجل مصر» إلى الجحيم جزاء وفاقاً على كذبه ومراوغته وفساده.

د) إنْ مفهوم السلطة لدى بعض قيادات العمل الأمني وكوادره مفهوم أقرب إلى مدرك السلطان، والسلطنة المطلقة، أي إلى التسلّط والإفلات من أية قيود قانونية أو إجرائية. إن خطورة هذا المدرك المتوارث من زمن التعبئة السياسية والأمنية وتجاربها يتمثّل في أن قيمة القانون الحديث وقيوده الإجرائية - التي هي توأم الحرّية - تبدو قيمة لا تستوجب الاحترام، مع سريان نظام المكانة وقيمه في العمل، وفي الوقت نفسه تبدو عقبة، يمكن التغلّب عليها، في صياغة المواقف على الأوراق الرسمية. ومن هنا تبدو الكفاءة هي في القدرة على صياغة أفضل الحلول والصياغات التي تتجاوز القانون والإجراءات باعتبارها عقبة شكلية إزاء ممارسة الأمن كتسلّط أو سلطنة. وتلك المدركات والمفاهيم والسلوكيات تمثّل مظهراً من مظاهر أزمة الأمن المصري وقيمه وعقائده التي تعمل في مواجهة مفاهيم الدولة الحديثة.

هـ) إن هناك عوائق داخلية وهياكل وخللاً في نظام التنشئة والتدريب وإعادة التأهيل، تعمل ضد تحديث مؤسّسة الأمن، سواء في القيم والمرجعيات والتجارب والسلوك.

و) إن عدم فعالية سياسة الأمن ومؤسّسته مرجعه عدم التكامل مع السياسات العامّة الأخرى. وفي الوقت نفسه فإن أية سياسة للإصلاح لا يمكن لها أن تحرز قدراً من النجاح دونما تعاضد وتكامل ومساندة من القطاعات الأخرى، ولا إصلاح في قطاع بدون آخر، فالإصلاح مشروع شامل في القطاعات كافة، وفي القيم، وفي نوعية الكوادر التي تتبنّى هذا المشروع وكفاءتها. فتلك بدهية لا نعتقد أن تكرارها اكتشاف أو عبقرية، بل هي أبجديات العمل في السياسة والإدارة. ولكن يبدو أن ترداد البدهيات في المجتمع السياسي المصري على مشارف الألفية الثالثة تبدو وكأنها من «اكتشافات ما بعد الثورة الصناعية الثالثة»، «وعالم ما

وراءالفضاء»، أو أسطورة من «أساطير ما وراء الطبيعة»، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ثالثاً: الحركة الدينية الراديكالية والأمن: ثنائية الخوف والشجاعة وزوال أوهام القوة[1]

من الأمور البدهية أن العنف جزء لا يتجزّأ من وجود الإنسانية. ولا نغالي إذا قلنا إنه الحالة الأكثر إلحاحاً على الضمير الفردي أو الجماعي تاريخياً، لأن بواعث ومصادر العنف متعدّدة ومختلفة، نفسية واجتماعية وثقافية وقومية وعرقية. وارتباط غالب العنف بالصراع على السلطة والثروة، وندرة الموارد، وعملية تخصيصها وتوزيعها اجتماعياً بين القوى والفئات الاجتماعية المختلفة. الحالة الإنسانية والمجتمعية تتدافع فيها اتّجاهات المسالمة والعنف والنزاع، لارتباط ذلك - كما أشرنا - بالصراع حول المصالح والأفكار والقيم والرؤى والنفسيّات، بل ان العنف هو أبرز عناصر الحياة اليومية الراهنة، ليس في العلاقات بين الأفراد والفئات الاجتماعية فقط حول القضايا الكلّية، وإنما أصبح جزءاً لا يتجزّأ من الحياة اليومية في عالمنا. فإيقاعات التغيّر التقني والمعلوماتي والسلوكي تزداد سرعةً وتوتراً، وعنفاً عن ذي قبل في الدول المتطوّرة في الشمال. في حين أن أوضاع الدول الأقلّ تطوّراً تزداد فيها معدّلات التدهور، وتفاقم دوائر البؤس الإنساني والصراعات العرقية والدينية، واللغوية والثقافية على نحو يجعل من العنف جزءاً لا يتجزّأ من الحياة اليومية في الدول الأقلّ تطوّراً. وأحد مصادر العنف وعدم الاستقرار يأتي من جانب القوى الراديكالية المعارضة التي تريد التغيير الجذري لسلطة الدولة والصفوة السياسية الحاكمة.

ولا شكّ في أن المعارضات الراديكالية، ذات الوجوه والغطاءات الدينية، تبدو أكثر المعارضات السياسية جذرية في مصر والعالم العربي. فمنذ عقود عديدة، وقد تزايدت موجة العنف ذي الوجوه الدينية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وتنامى مع تزايد حدّة المشكلات الاجتماعية-الاقتصادية، وأخذ ينحو منحى طائفياً في الوقت نفسه، وامتدّ إلى رموز النظام السياسي والكوادر الأمنية لأجهزة الشرطة.

والواقع أن هناك عوامل عديدة تقف في ما وراء العنف الديني والطائفي في مصر، - أشرنا إليها في دراسات عديدة - ولكن الجديد في مشهد العنف المفتوح هو إشكاليات وظواهر من نوع جديد، تتمثّل في الموحّدات الجماعية والرموز والأساطير الجماعية الموحدة للمصريين، فضلاً عن إشكالية الدولة الحديثة ومبدأ المواطنة في تناقضه مع رؤية الآخر الديني في البنية الإدراكية الجماعية السائدة،

وفي النصّ الديني - الفقهي وغياب الوعي التاريخي بدور الآخر الأقلوي في إطار الرأسمال التاريخي القومي لمصر. وإشكالية العلاقة مع الغرب، وتحويلها إلى مجال العلاقة مع الأغيار الدينيين في مصر وإشكالية نشوء الولاءات الفرعية في المجتمع، سواء حول المكان أم الأفكار أو القيم إلخ. وإشكالية النصّ الديني في علاقته بالواقع المتغيّر.

إن العنف الديني والطائفي أيّاً كانت بواعثه ومحرّكوه وديناميته الداخلية وتفاعلاته مع البيئة المحيطة، وآلياته الخاصّة، وتشابكاته على المستوى القومي للمجتمع المصري، كلّها أمور تتطلّب تحليلاً من نمط خاصّ، يختلف عمّا درج عليه الفكر السائد الذي يعيد إنتاج التفسيرات والتحليلات الرائجة التي لم تؤدِّ إلى نتائج متبلورة، وإنما تسودها نزعة إلى الإحالة لنظام التبريرات العاملية الشمولية للظواهر والأزمات التي تنتفي فيه السمياء الخفية لهذه العوامل في إطار الشقاقات والنزاعات الدينية أو الاجتماعية ذات الوجه الديني. ومثل هذا التحليل للفتنة الطائفية، قمنا به في الفصل السابق. ونركّز في هذا الفصل على تحليل العنف وتوظيفاته لدى الحركة الإسلامية الراديكالية تجاه الدولة، وآلياته ومراميه النفسية والسياسية، وذلك على النحو التالي:

١. العنف ذو الوجوه الدينية في مواجهة الدولة: البواعث والأهداف.

٢. قائمة أعمال العنف في المنظور الإسلامي الراديكالي.

أشرنا في القسم الأول من الدراسة إلى سياسة الإفراط في العنف من جانب مؤسّسة الأمن الرسمية، ونتائجها المتمثّلة في فقدان العنف الرسمي وظائفه المنعية والردعية، وأهدافه في الحدّ من الجرائم السياسية والجنائية، أو في منع تفاقم المكوّنات المشكّلة للمواقف العنيفة والمتفجّرة في إطار جغرافيا العنف في المجتمع المصري، والتي أبرزها سقوط حدود الإيهام العقابي، سواء تمثّل في العقوبة أم السجن كمؤسّسة عقابية بضوابطه، وقيوده على الحريّات، أو في أن الإحساس بالألم المادّي أو المعنوي - في حالة التعذيب بصنوفه المختلفة - يتلاشى في حالة تزايده، ويتبدّد الهدف من ورائه سواء في الحصول على المعلومات، أو تعمّد الإيذاء بمعصومية الكيان الفيزيقي والمعنوي للفرد، وهي معصومية تنصّ عليها الأديان والقوانين الحديثة. ولا شكّ لدينا في أن هذه السياسة شكّلت أحد العوامل الأساسية في تحريك معدّلات العنف في الحقل الديني والطائفي؛ لأن الإيذاء الشديد والعنف إزاء جماعات الجانحين والخارجين على القانون والبؤر الإجرامية، قد يساهم في الحدّ من الجريمة في حدود معيّنة - بصرف النظر عن مشروعية ذلك من وجهة نظر القانون، أو حقوق المتهم المنصوص عليها في إطار قواعد الحدّ

الأدنى للمعاملة العقابية، أو دور العقوبة التأهيلي في المدارس العقابية الحديثة - ولكن مثل هذا التوظيف للعنف الرسمي لا يؤدّي إلى تخفيض معدّلات العنف السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ لأنه لا يعالج مصادره الهيكلية في البُنى الأساسية للمجتمع والسياق. ومن ثم يغدو التعامل مع الظواهر العنيفة خارجياً محضاً، ولا يؤدّي إلى النتائج المتوخّاة منه.

توظيف الجماعات السياسية الدينية للعنف الرسمي:

إن ممارسة العنف الرسمي الفظّ يؤدّي إلى تحقيق عدّة وظائف لدى الجماعة السياسية المحجوبة عن الشرعية:

أ) يخلق في مخيّلة وعقيدة التنظيم وأعضائه حالة تجسيدية لخطابه المضادّ حول الدولة والسلطة السياسية، والصفوة الحاكمة في سلوكها، أي خلق حالة من التطابق بين خطاب الجماعة النقدي والهجائي للدولة والصفوة، وسلوك الدولة وسياستها الأمنية. وحالة الخطاب - وهي حالة قياس - تضفي مصداقية على عقيدة الجماعة السياسية. فإذا كان الخطاب دينياً ويجحد مؤسّسات الدولة الوضعية وينعتها باللاشرعية الدينية، فإن حالة تطابق الخطاب مع سلوك الدولة ومؤسّساتها وقياداتها يمثّل أمراً من الأهمّية بمكان، وتسعى الجماعة السياسية الدينية إلى خلقه خلقاً أو تستفيد من حالة خروجها على الشرعية الرسمية لتأكيده.

ب) إن التطابق بين خطاب الجماعة النقدي للدول ومؤسّساتها يعطي مصداقية لهذا الخطاب وسط مؤيديه وكوادره، وفي المستوى نفسه يدفع الجماعة نحو مزيد من التماسك الداخلي في مواجهة الخطر الخارجي المتمثّل في العنف الرسمي والمطاردات الأمنية.

جـ) إن العنف الرسمي يبلور العدو أمام الجماعة، الأمر الذي يسهل معه تعبئة الكادر التنظيمي وتنشيط التفكير الجماعي، وفي ابتداع أساليب المواجهة المضادّة، وتدريب الكادر، وتنشيط عمليات الجذب أو خلق البيئة الملائمة له، خاصّة وأن غالب أعضاء هذه الجماعات - انطلاقاً من القضايا التي قدّمت للنيابة والقضاء - من أبناء المدارس الحديثة لم يتلقّوا تعليماً دينياً، وإنما تلقّوا تعليماً مدنياً حديثاً، ومن ثمّ فهم أقدر في مجال الممارسة الميدانية والتنظيمية إلى ابتداع بنى وأساليب تنظيمية وحركية حديثة ومحكمة البناء، والأمن الداخلي، وهو ما يتجلّى في بنية التنظيم العنقودي التي وسمت البناء التنظيمي لـ «جهاد» و«الجماعة الإسلامية».

د) يلعب العنف الرسمي المنظّم دوراً سيكولوجياً ودينياً أمام عضو الجماعة في تبرير العنف المضادّ الذي يكتسي بأردية دينية، وأحكام فقهية تجعل منه عملاً شرعياً وجهادياً في مواجهة رموز الدولة التي لا تحكم بما أنزل الله بكل مترتّبات ذلك الدينية.

هـ) العنف الرسمي المفرط يقدّم للجماعة حالة تمكّنها من أن تظهر المناضلين تحت راية القرآن وكأنهم مضطهدون، وضحايا الدولة الشيطانية الشريرة، الأمر الذي يخلق مساحة من التعاطف بين البيئة التي تحتضن داخلها الجماعات، وخاصّة في مدن الأقاليم المريّفة، وقراها في الصعيد تحديداً، وأيضاً على هوامش القاهرة في مناطق السكن العشوائي المنتشرة سرطانياً على خريطة العاصمة.

مما سبق، يتّضح لنا أن الجماعات الإسلامية الراديكالية تقوم بتوظيف رمزي ونفسي وتنظيمي للعنف الرسمي وآلياته، سواء في التعبئة أم التدريب أو التنظيم، وذلك على نحو يخدم أهدافها. ويتفاوت هذا الاستخدام من مرحلة لأخرى في تطوّر الجماعة، وتطوّر الظواهر الدينية الرديكالية في تفاعلها مع ظواهر الاختلالات الاجتماعية والسياسية في مصر، وفي المناطق التي تنشط هذه الحركات، وخاصّة تلك التي تتميّز بتواجد للمصريين الأقباط وهو ما سوف نشير إليه في ما بعد.

١ . العنف الديني في مواجهة الدولة ورموزها

تكشف عمليات العنف السياسي ذي الوجه الديني أو الطائفي منذ عقد الثمانينيات عن أنماط متكرّرة من السلوك العنيف، اتّخذت أهدافاً لها تتمثّل في رموز معيّنة، بما يكشف عن أن هذه الاختيارات ليست عشوائية، وإنما ثمّة تخطيط محكم ومحمّل برؤية معيّنة لهذا العنف، والمرامي السياسية من ورائه.

إن العنف الديني الموجّه من الجماعة الدينية يشير إلى أننا إزاء ظاهرة جديدة، في تاريخ الحركات الإسلامية السياسية، والإصلاحية. ففي الماضي كان الهدف الأساسي للحركات الإصلاحية هو التوجّه إلى بنيات النصوص الدينية المقدسة أو السنّوية مباشرة، ومحاولة التحرّر من إرثها التفسيري المثقل بالآراء المتعدّدة والتفسيرات المختلفة التي تنطوي على مصالح، وأهواء وانتماءات ورؤى جماعات المفسّرين على اختلاف مدارسهم الفقهية، وأزمنتهم ومصالحهم، وعلاقاتهم بالحكّام، أو في تناقضهم معهم، أو مكانتهم الاجتماعية. كانت حركات الإصلاح تتوجّه إلى النصوص في براءتها الجذرية عارية من الأردية التفسيرية

التي خلقت حاجباً بين النصّ المقدس أو السنّوي - من سنّة - ومن العصر، وبين مشاكل واهتمامات وإشكاليات التنظيم الاجتماعي والحياتي للمجتمع الإسلامي في العصر الحديث، في ظلّ اختلالات كبرى في تكوين هذا المجتمع ودولته وأجهزته، وفي ظلّ سياق دولي، مؤثّر على وضع المسلمين، والاحتلالات الأجنبية التي خضعوا لها، وأدّت إلى فجوات بين النصّ والمفسر، وغلبة تراث من الشروح القديمة، في ظلّ غياب الاجتهاد - باعتباره مصدراً من مصادر أصول الفقه الإسلامي - وقفل بابه، لاعتبارات سياسية مذهبية عديدة. وقد حاولت حركات الإصلاح الديني في مصر، أن تتوجّه إلى المصري المسلم، ومن ثم إلى المجتمع بالدعوة إلى الدين الإسلامي- راجع الإسلام المعاصر لرضوان السيّد - من خلال نزع روح المحافظة والتقليدية والسلفية عن تفسير البنيات النصوصية الأصولية، وبإقامة جسر من الحوار بين روّاد الإصلاح والمجتمع والفرد. وأياً كانت نتائج هذه المحصلة من النجاح والفشل، أو الأعطاب التي أصابتها وأدّت إلى انتكاسها، فإن جسر الحوار والمودّة والدعوة بالحسنى قد تآكلت، وارتبطت الحركات الإسلامية الراديكالية بالعنف السلوكي واللغوي، والرمزي تجاه التيّارات السياسية العلمانية وشبه العلمانية والدولة باتجاهاتها الانتقائية في توظيف الدين سياسياً في إنتاجها الرمزي، سواء على مستوى الشرعية أو تبرير الخطاب السياسي الرسمي أو في توظيفه تجاه جماعات سياسية علمانية أو شبه علمانية في السبعينيات تحديداً. في مواجهة هذا التوظيف الرمزي - الانتقائي - للدين سياسياً من قبل الدولة، كانت الحركة الإسلامية الراديكالية تغيّر في استراتيجيتها وفي نظام أفكارها ومعتقداتها على نحو يختلف مع التاريخ السابق للحركات الإسلامية الكبرى، وعلى رأسها حركة «الإخوان المسلمين».

ومن الشائق حقّاً أن نلاحظ أن هذه الحركات الراديكالية الخارجة من عباءة «الإخوان المسلمين»، ارتبط نظامها الفكري والعقيدي الجديد بجذور الخلافات داخل هذه الحركة الإسلامية السياسية الكبرى، وموقفها من السياسية الناصرية، ثم من المجتمع المصري. فلقد أدى العنف الدولتي ضد رموز الاخوان، وكوادرهم، إلى انشقاقات داخلية حول الدولة والمجتمع، منظوراً إليهما في مدى مشروعية عنف الدولة ومدى إسلاميته. وامتد إلى صياغة إشكالية مدى إسلامية موظّفي الدولة، وتابعيها - وهم أفراد في المجتمع - في تنفيذهم أوامر رؤسائهم بخصوص العنف، أو التعذيب الذي يمسّ معصومية الكيان الجسدي والمعنوي للمسلم في السجن، أو أماكن الاعتقال، وهو الأمر الذي بلوره سيّد قطب - ومحمد قطب - ثم الشيخ علي عبده إسماعيل في مرحلته الأولى في نعت

المجتمع والدولة بالجاهلية والخروج على الإسلام العقيدة والشريعة. وتناسلت عبر هذه الأفكار الجديدة فقه القطيعة السياسية والدينية مع الدولة، والمجتمع والتي تظهرها نظم أفكار جماعات التحرير الإسلامي والمسلمون وتنويعاتها المختلفة في «التوقّف»، و«التبيّن»، و«السماوية»، و«الجماعة الإسلامية»، و«الجهاد»، و«الناجون من النار»، و«الشوقيون»، إلخ، وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بينهم فكرياً وحركياً. وفقه القطيعة - أو بتعبير أكثر دقّة: إيديولوجيات القطيعة السياسية والمجتمعية - قام بهدم الجسور التي حاولت إقامتها الحركة الإصلاحية مع المجتمع، والطابع التهادني مع الدولة، والبدء بإصلاح التفسيرات حول بنية النصوص، والتربية والدعوة وفقد الأسوة الحسنة، وطرح نماذج أخلاقية وسلوكية عبر كوادرها لكي يتحقّق مفهوم القدوة أمام عامّة المسلمين المصريين. وكان جزءاً من الفقه الإصلاحي السياسي، الحرص على مفهوم الوطنية المصرية، وعدم تعارضه مع المفهوم الإسلامي، وهذه المصالحة رفضتها الحركة الراديكالية فرفضت واقع الدولة والمجتمع على اختلاف طفيف بينها، وارتبط ذلك برفض مفهوم الوطنية - المرتبط بمفهوم الأمة المصرية-واعتبار أن جنسية المسلم هي دينه الإسلامي وعقائده وشريعته، وليس مفهوم الوطنية الغربي العلماني.

وكان طبيعياً أن تتغيّر النظرة إلى مفهوم الغير الديني في مصر، والمتمثّل في الأقباط الأرثوذكس - الذين يمثّلون غالبية المسيحيين المصريين - وغيرهم من الطوائف المسيحية الأخرى. ويطفو على سطح الذاكرة الإسلامية الراديكالية نموذج أهل الذمة في أكثر عهود اضطهاد الأقباط، أو العهود التي خضعت فيها مصر للاحتلال الأجنبي، والتي شهدت بعضاً من تميّز الأقباط على المسلمين المصريين تحت أعلام الاحتلال البريطاني.

من هنا، نستطيع أن نبدأ بعملية تفسير قائمة العنف الإسلامي الراديكالي، ورموزه وأولوياته وأهدافه.

٢ . قائمة أعمال العنف في المنظور الإسلامي الراديكالي

نستمدّ تحديد هذه القائمة من العمليات العنيفة التي قامت بها الحركة الاسلامية السياسية، منذ مطلع عقد السبعينيات حتى أواخر التسعينيات. وقد تشير نوعية الأعمال والرموز التي اتّسمت باستخدام العنف الى وعي بهذه القائمة، وأنها خضعت للدراسة، وقد تكون بمثابة إشارات وعلامات مفهوم سياسي للعنف وتوظيفاته وأهدافه في إطار استراتيجية الجماعة الإسلامية، وطلائع الفتح... الخ. ويتمثّل هذا المفهوم أساساً في استراتيجية التغيير من أعلى، عبر توظيف

العنف في مواجهة رموز الصفوة السياسية، أو في اختيار الأقباط كهدف لإظهار عدم استقرار النظام السياسي، وجذب اهتمامات أجهزة الإعلام والإدارات السياسية الغربية.

ويمكننا ان نحدّد بنود هذه القائمة على النحو التالي:

أ) اختيار عناصر بارزة في الصفوة السياسية الحاكمة، وهو ما ظهر في محاولات اغتيال السادات، وأعضاء بارزين في الحكم في قضية الفنية العسكرية التي قام بها حزب «التحرير الإسلامي»، وفشلت. ثم اغتيال جماعة «المسلمون» - المسمّاة إعلامياً بالتكفير والهجرة - للشيخ محمد حسين الذهبي، وزير الاوقاف الاسبق وأحد رموز الأصولية السنّية الرسمية، واغتيال «الجهاد» الرئيس أنور السادات، ثم اغتيال د. رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشعب السابق. ومحاولات اغتيال وزراء داخلية سابقين كالسيد حسن أبو باشا والسيد النبوي إسماعيل، وحسن الألفي الوزير الحالي، أو صحفيّين حكوميين قريبين من الدولة، كالسيد مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة «المصور» الحكومية، واغتيال فرج فودة.

ب) توظيف العنف تجاه رموز مجتمعية تبدو مضادّة للرموز الإسلامية: تمثّل هذه الرموز، مظاهر لديهم للخروج على الشريعة والعقيدة وأبرز الأمثلة على ذلك إشاعة الحرائق في نوادي الفيديو، واستخدام العنف لفرض الفصل بين الذكور والإناث في مقاعد الدرس في الجامعات أو في الطريق، وخاصّة في مدن الصعيد وقراها.

جـ) العنف كأداة لفرض السلطة على المكان: المكان - رمزياً - هو ساحة ممارسة السلطة السياسية والرمزية والعقيدية. إن النزاع حول المكان، واستخدام العنف الرمزي والسلوكي ضد سلطة الدولة المصرية يكتسب أهمّية متزايدة لدى الحركة الإسلامية الجذرية باعتباره مرحلة في تنامي عملية توظيف العنف ضد الدولة ورموزها المختلفة، ولأنه يمثّل حقل تجارب وخبرة للحركة وكوادرها وساحة للتفاعلات والسيطرة والصراع مع الدولة وأبرز آليات السيطرة تبدو في فرض الطقوس والقواعد التي تنظّم فضاء المكان السلوكي والاجتماعي من خلال نظام الزيّ، والعلاقات بين الذكور والإناث، وتحديد قواعد الحلال والحرام، والمباح والمحرم، وجباية بعض الأموال تحت مسمّيات شتّى.

إن المكان - في حدوده داخل القرية أو الحي أو المنطقة داخل مدينة أو في هوامش القاهرة أو قيعانها، أو في المدن المريّفة - في الصعيد تحديداً - يكتسب دلالة خاصّة رمزية ووجدانية تتمثّل في معرفة الكوادر بخصائصه وسماته

الاجتماعية والنفسية والقيمية، ومن ثم، فرابطة الحركة الإسلامية الراديكالية بالمكان خاصّة، باعتبارهم الأكثر معرفة به، وبخباياه، وعائلاته وامتداداته، وببناء القوّة الذي يحتويه خارج جهاز الدولة أو داخله معاً. في حين أن أجهزة الدولة، والأمن علاقتها خارجية، برانية بالمكان، كفضاء ذي أبعاد متعدّدة، وتتعامل مع المكان في علاقاته وتاريخه وتعقيداته عبر آليات سلطة الدولة والعنف فقط. إذن، ثمّة أمّية مكان في عقل ووعي أجهزة الدولة والأمن. ومن هنا، نحن إزاء ظاهرة صراع على القوّة والمكانة والرموز على المكان، باعتباره حقلاً لتجارب بناء مشروع الدولة الإسلامية وعبره تستمدّ الخبرات ويستفاد من الفشل الحركي والأدائي، ومنه تتنامى النجاحات.

والعمل من خلال المكان كفضاء، يمكن أن يشحذ همم الكوادر ويؤمّن سرائرها بالإحساس الجماعي بالأمن، والتعاضد، وإمكانية المناورة والحماية من قبل البيئة المحيطة. وإحساس كادر الحركة الإسلامية بالأمن والسكينة الداخلية مسألة بالغة الأهمية وارتباطها بالمكان وتركيبته الاجتماعية تتفاعل وتؤكّد على الأسس العقيدية والمشاعر الدينية التي تضفي على سلوكه العنيف القوّة وعدم التردد، وأن الفعل العنيف هو واسطة بينه وبين النصّ العقيدي المقدّس الذي يستمد منه الفعل الاجتماعي-السياسي مشروعيّته ودلالته.

في حين أن السلوك العنيف من رجل الأمن تجاه مصادر العنف الديني أو محاولة الوقاية منه، لا تستند إلى المصادر المحلية نفسها بالأمن والسكينة الداخلية. لأن علاقة الضابط، وضباط الصف والجنود، بالعنف الرسمي علاقة غير حميمة، وقد تفتقر إلى الدوافع التي تتوافر في حالة مواجهة العنف الجنائي، وأنماط الجرائم التقليدية. أو حتى الجرائم السياسية التي قد ترتكبها بعض القوى السياسية العلمانية، كالماركسية - أو حتى العناصر الناصرية - فالدافع هنا للسلوك العنيف، ليس - فقط - الخروج على القانون - وإطار الشرعية الذي وضعته صفوة الحكم، وإنما الإطار الديني الذي صيغت به دوافع اللجوء إلى العنف الرسمي، وهو الأمر الذي كان يجد استجابة من الضبّاط الصغار، وضبّاط الصف والجنود، إنهم يستخدمون العنف مع جماعات وأفراد تشكل أفكارهم خروجاً على الدين الإسلامي وشرائعه وعقائده. إذن الفعل العنيف يستند إلى ركيزة ومشروعية ملموسة لدى الضبّاط والجنود معاً. أما شرعية الصفوة السياسية، فهي أمر بعيد عن مخيّلة وفكر ووجدان الجسم الشرطي، وما هي هذه الشرعية، ومصادرها؟ إنها شواغل الصفوة المثقّفة على نحو رفيع، تستخدم مسألة الشرعية في حواراتها وصراعاتها مع الدولة. لكن الشرعية في

المدرك الأمني لكوادر الجهاز هي شرعية القرار ومصدره وسلطاته، أي شرعية الضبط والربط، وإطاعة الأوامر الصادرة من أعلى. وثمة فجوة نفسية بين القرار الصادر من أعلى، ومنفّذي القرار. فالقرار يصدر بناء على معطيات واعتبارات سياسية وبيئة وحقل التنفيذ، ذات معطيات مختلفة تماماً. الفجوة بين القرار وبيئة التنفيذ تعصف بأية قناعات فكرية، أو دوافع نفسية لاستخدام آليات العنف. ناهيك عن هذا التناقض بين العقائد الأمنية المؤسّسة على الدين الإسلامي وشرعيته، ومستهدفات العنف الرسمي، وهي الجماعات الدينية.

ومن هنا، يمكننا أن نكتشف ظاهرة تصادم الشرعيات داخل فضاء المكان، وتصارع السلطات. واحدة تستند إلى شرعية الضبط والربط وإطاعة الأوامر العليا، والسياسة التي لا يشارك فيها القادة الشرطيون المحلّيون ولا يستوعبون تناقضاتها، وبين شرعية صاعدة مؤسّسة على الدين وآمنة يحمل لواءها فتية آمنوا بربّهم ودينه، وعقيدته - كما يقال - ويصدعون بما تمليه عليهم قيادتهم دونما تردّد أو خور أو وهن، وفي إطار بيئة ملائمة وآمنة، ومن جانب آخر.. فالأمن يتعامل مع مصادر العنف الديني في بيئة لا توجد أية أواصر معها، وفي مواجهة بنية وتكوينات عائلية ونفسية تفاصل هذا الجهاز وتعتبره مصدراً من مصادر الشرور المستطيرة، وسيفاً مسلّطاً على رقابهم من قبل هؤلاء الجالسين عند القمة السياسية في مصر الذين أداروا لهم ظهورهم وحدث طلاق بائن معهم منذ زمن.

هذه المسافة النفسية والإدراكية والقيمية للأمن باعتباره أمناً فوق التحيّزات السياسية، وأمناً للجميع أياً كانت مكانتهم، وليس أمن السراة وذوي الحظوة والمكانة، وهؤلاء القابعين على مكاتب البيروقراطية السياسية العليا في العاصمة. وهذه البيئة النفسية التي يعمل في إطارها جهاز الأمن معوقة، وتحمّله بأكثر مما يحتمل، وفي الوقت نفسه، يتحمّل بعضاً من مسؤوليتها، ولكن القسم الأكبر من المسؤولية يقع على الصفوة السياسية الحاكمة.

في ظلّ هذا السياق، والبيئة العصية على المنال الأمني والأليفة للحركة الإسلامية الراديكالية، يكتسب المكان قيمته العظمى للحركة الإسلامية، ولا سيما في ظلّ ممارسة متكرّرة للعنف واعتياده؛ حتى يغدو العنف بيئة الحياة اليومية في هذه المناطق، فيألفه الناس ويصبح أمراً طبيعياً، وتبدو الدولة أمامهم ممثّلة في جهاز الأمن موضوعاً للمنازلة، وإمكانية هزيمتها والثأر منها أمامهم فيلعب العنف دوراً وظيفياً، كشكل من أشكال التمرّد بالواسطة - عبر الحركة الإسلامية - وأداة للتعبير عن رفض السياسات الحكومية والرسمية ورموزها، وحاملاً

لصوتهم الغائب في البرلمان والإعلام والأحزاب وأجهزة الدولة العليا.

د) الهروب من السجون ومراكز الاعتقال: تمثّل هذه الظاهرة، واحدة من أبرز ظواهر الأزمة في سياسة الأمن، ويمثّل تكرارها تعبيراً عن الظواهر الاعتلالية للجسم الأمني كافّة، وفي السنوات الأخيرة تناقصت هذه الحالات ومع ذلك أشارت حوادث الهروب إلى مستوى الكفاءة التنظيمة للتيّار الديني السياسي - «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية» - وقدراته على المناورة والانضباط والخيال الأمني والسياسي، في مواجهة جهاز الدولة الشرطي. ومن الملفت للنظر في هذه العمليات الهروبية طابعها الاستعراضي والمسرحي، والأبعاد الدرامية التي تنطوي عليها - بغضّ النظر عن مدى نجاحها أو فشلها - بما تحدثه من أثر نفسي سلبي في جهاز الشرطة و«كوادره»، وإيجابي لكوادر الحركة في السجون، يتمثّل في إمكانية خروجهم عبر عمليات هروب واسعة ومخطّطة ودقيقة تقوم بها قياداتهم وكوادرهم خارج السجون وداخلها.

ومثل هذه العمليات تهزّ صورة الدولة وهيبتها لدى المواطن قبل الكادر الإسلامي النشط، وتشكّل فائضاً من المشاعر والإحباطات - لدى الأقباط والقوى العلمانية، مثلاً - من إمكانية مواجهة هذه الظاهرة الدينية السياسية العارمة التي يبدو أن لا غالب لها. وتتالي هذه العمليات وتناميها واستعراضيتها تؤدّي إلى شيوع اليأس والإحباط الأمني، حتى وإن استقرّ ذلك في بنية اللاوعي الجمعي لكوادر الجهاز الشرطي، ولكنه مؤثّر وفعّال، حتى وإن لم يظهر ذلك في مفردات الخطاب الأمني الرسمي لقيادات الجهاز.

ويمثّل ردّ الفعل الأمني العنيف، رسالة بأن الهروب مصيره إعادة القبض على المتّهمين، أو الموت علناً، بهدف الردع. وإن مثل هذه الرسائل تمثّل ذروة السلوك العنيف والعلانية فيها، تفقدها أثرها بعد فترة. ففي بيئة وعقائد تدفع إلى الجهاد والاستشهاد، مثل هذه الأسئلة مردود عليها إيديولوجياً ورمزياً وإيمانياً. فالطريق هنا مفتوح إلى الشهادة باعتبارها جسراً للجنة التي وعد الله بها جماعة المؤمنين - الفرق الناجية -.

والموت - في علانية - استشهاد في تصوّر الحركة الجهادية السياسية - ، يحقّق أهدافاً عديدة على رأسها تعبئة الغضب داخل الجماعة وتحويله إلى منحى ثأري يتلاءم مع البنية القيمية والاجتماعية السائدة في صعيد مصر. ومن ناحية أخرى، يبدو أمام الجمهور مظهراً للدولة الشرّيرة القاسية، فيدفع الناس إلى تأمين كوادر الحركة الإسلامية من الهروب حتى لا يكون مصيرهم الموت العنيف في علانية.

استخدم العنف داخل السجون لخلق حالة التفاوض بين الجماعة وإدارة السجن أو المعتقل:

قد يكون هذا الشكل من العنف محدوداً أو ناعماً عبر أشكال العصيان، أو الإضراب عن الطعام، أو عدم الحوار. وتستهدف هذه الأنماط تمهيد الأجواء داخل المحبس أو المعتقل للتفاوض بين قيادات المعتقلين أو المحبوسين وإدارة السجن، للاتفاق على طرق التعامل وكيفية تنفيذ الأوامر. وغالباً ما تتمّ هذه الاتفاقات عبر ضغوط متوازية من الجانبين. وغالباً ما يوافق قادة السجون والمعتقلات على مطالب قادة الكوادر الإسلامية لاستقرار الوضع داخل السجن أو المعتقل. ولكن مثل هذه العملية تؤدّي إلى تهيئة المناخ أمام مجتمع إسلامي راديكالي في السجن، تتوافر له ظروف الاستقلالية الداخلية والأمن التنظيمي، ويؤدّي إلى فرض هامش استقلالية خارجية يتنامى مع توظيف أشكال العنف في السجون. وهو ما يجعل الكادر السجين أو المعتقل، يشعر بالأمن النفسي وسط جماعته، مما يشدّ من عضد الجماعة والفرد معاً. إن الخبرات المتراكمة لكوادر الحركة داخل السجون والمعتقلات المصرية، تنتقل إلى خارجها، ويغدو السجن بمثابة حالة انعزال ومفاصلة وتعاضد بين الجماعة المؤمنة، وحالة من حالات الوجد الإيماني والعقيدي، تجعل من إرادة الكوادر فولاذية في الغالب الأعمّ، مع ظهور استثناءات تفرضها الطبيعة الإنسانية، ونستطيع رصد ملامح تغيّر جديد من السياسة الأمنية في إعادة ضبط الأوضاع داخل السجون وأماكن الاعتقال، ووقف عمليات الهروب، والتصدّي لمحاولات فرض السيطرة الرمزية، على السجين من الداخل.

إن ظاهرة العنف ذي الأقنعة الدينية يطرح أسئلته الخاصّة الاجتماعية والاقتصادية والأمنية والفكرية. ولكن أهمّ هذه الأسئلة تتمثّل في مدى قدرة دويّ الرصاص، وانفجارات البارود على مواجهة الكلمات والعلامات والأفكار والرموز، والطقوس والأساطير، أي على هذه الأفكار متجلية في سلوكها الخارجي، وظواهرها العنيفة، إذن هناك حدود لدويّ الرصاص والبارود والسجن ومراكز الاعتقال في مواجهة نظم أفكار وعقائد تنطوي في بنياتها الداخلية على منطق داخلي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة والوعود النهائية، والجنات والفراديس، التي تبدو أهميّتها في مقارنة الكادر الإسلامي بينها وبين سياقات الواقع ومكوناته، وبيئاته المترعة بالبؤس الإنساني والتدهور المادّي، الأمر الذي يدفع به إلى الاعتصام بنسق أفكاره واعتقادته، باعتبارهما صنوي الحقيقة والتديّن الصحيح.

إن المقارنات التي يجريها كادر الأمن بين مطلق في الأفكار والرموز والمعتقدات تجسّد في أنماط من السلوك العنيف، ونسبيات تتمثّل في أوامر عليا، تستهدف أغراضاً سياسية لا علاقة له بها، تجعل فعالية المواجهة معروفة نتائجها سلفاً. العنف الرسمي الذي يتدثر بالشرعية الرسمية، ولا يستطيع في أحيان عديدة أن يحقّق الأهداف المنوطة به، وبالكفاءة المفترضة أيضاً. إن العنف الرسمي له حدود في ما يتعلّق بمواجهة الاعتقادات والقيم والأفكار، بل وحتى الأساطير. فما بالنا إذا كانت أنساق القيم والأفكار التي يواجهها تستند إلى دين غالبية المصريين الذي هو دين غالبية رجال الأمن؟

إن العنف الدولتي لكي يحقّق فعاليته في الدولة الحديثة أو القومية، لا بدّ أن يستند إلى أنساق سياسية واجتماعية وقيمية حديثة، وإلى قيم القانون الحديث، وإلى تطبيقات تحمل معها الولاء والانحياز إلى هذه القيم، وفي فرض قواعد القانون في سلوك الصفوة ومؤسّساتها المختلفة ولو عند الحدود الدنيا، بحيث يحمل ذلك كله القاعدة الاجتماعية الأساسية للنظام، وغالب الناس إلى الإيمان بمشروعية العنف وتوظيفاته الأمنية تجاه بؤر الجريمة، أو مناطق الاشتعال السياسي أو الديني أو الطائفي. أي القبول بشرعية ممارسة عنف الدولة تجاه بعض القوى والجماعات السياسية لخروجها على القواعد والقيم السياسية الأساسية التي تمثّل موضوعاً للتراضي العامّ في الدولة والمجتمع. ولكن إذا كان هذا الإجماع غائباً، سواء كبنية من القيم والقواعد، وهناك أزمة شرعية سياسية تتفاقم مع الوقت، ودون وعي بأثارها، فإن أنماط العنف الرسمي تفقد شرعيّتها لدى الجمهور الذي يراها ممارسة للقوة، عارية عن المشروعية. وهنا يتصاعد الموقف الديني الذي يرى فيها خروجاً على الدين الإسلامي وعقائده وشريعته، ومن ثمّ تشكّل عملاً لا دينياً، يقوم على الظلم والطغيان. مثل هذا الإدراك الجماعي للعنف الدولتي يؤدّي إلى إضعاف الشرعية، أو الرضى على العنف الديني، أو على الأقلّ عدم إدانته ورفضه، أو اختيار موقف اللامبالاة والفرجة وعدم دعم أي من أطرافه وفاعليه في أسوأ الأوضاع. وقد تتنوّع مواقف الجمهور على مسرح العنف من تبنّي هذا الموقف أو ذاك، على نحو ما أشرنا إليه سابقاً.

إن العنف الدولتي سيظلّ حالة معاقة لأسباب عميقة ترتبط بمسألة أزمة مشروع الدولة الحديثة في مصر، وبتلك الفجوات البنائية بين العنف الرسمي وسياسة الأمن، وسياسات التشريع والاقتصاد والثقافة، والتي لا ينتظمها مشروع بالمعنى المعرفي والفلسفي حول عقل وصفوة سياسية حديثة قادرة على صياغة المشروع واستيلاد القوى المؤيّدة له اجتماعياً وثقافياً في البناء الاجتماعي، وحمله

بعد ذلك على التطبيق. ويأتي العنف الرسمي حائزاً على الحدّ الأدنى اللازم له من الشرعية، وعلى نحو يسمح له بالفعالية والنفاذ الاجتماعي-السياسي.

إن قائمة أعمال العنف الإسلامي، وكيفية تعامل أجهزة الأمن معها، تكشف عن تداخلات لمتغيّرات عديدة، في أداء جهاز الأمن، وفي السلوك العنيف للحركة الإسلامية على نحو يؤكّد ما سبق وأن حلّلناه في فصول متعدّدة من الكتاب، وهو تداخل المتغيّرات وتشابكها على نحو يصعب معه، مواجهة العنف المتنامي في المجتمع، وذلك بحسبانه حالة أمنية فقط، وسوف يعجز جهاز الأمن، أيّاً كانت قدراته وكفاءته على التعامل معها؛ لأن نظام الأمن يقوم على عقائد وأفكار انتهى زمانها ورموزها والقوى التي أيّدتها. ومن ثمّ، فالأمن وسياسته يتنافى مع مفهوم الأمن وتوظيفاته في الدولة الحديثة. وبالطبع، فإن تحديث الأمن كعقائد ومدركات وعلاقات وبنية وأدوات وآليات، لا يمكن أن يحقّق أهدافه إلا في إطار مشروع أشمل وأكثر عمقاً يمسّ مشروع الدولة ذاتها وقيمها وأنساقها المتعدّدة، ومشروعيتها وصفوتها السياسية، وعلاقتها بالمجتمع المصري وفئاته الاجتماعية المتعدّدة وبالسياسة التشريعية التي تعاني من اختلالات تفوق اختلالات السياسة الأمنية.

إن حالة الأمن المصرية - الآن - لم يعد يكفي في شأنها ذات الرموز والسياسات والكوادر، وبعض الصفوة الحاكمة التي يبدو أنها تتصور أن الحكم هو إرث لها، وفي الوقت نفسه، فإن عقلها وحسّها وخيالها السياسي يبدو أنه معاق، وغير قادر على تلمّس متغيّرات الواقع الداخلي والإقليمي والعالمي، وأنها لا زالت تتصوّر أنها قادرة - بمستوى كفاءاتها ولغتها السياسية، وجيل ما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية - على إدراك الانقلابات السريعة في متغيّرات البيئات التي تتعامل معها. إن أزمة الحسّ والإدراك السياسي، تمثل ذروة أزمات صفوة الحكم الاستراتيجية في مصر، وغالباً ما تكون نهاياتها درامية ومأساوية معاً. ولكن الثمن الذي تدفعه الأمّة المصرية عادةً ما يكون باهظاً ودامياً أيضاً.

الفصل السابع

تجديد فكر الإسلام السياسي:
الخروج من دوائر الأوهام المغلقة

هذا الفصل الوجيز أرفعه إلى المقام الاجتهادي الرفيع لاثنين من الكبار... الكبار من رجال العلم والفقه والاجتهاد المصري.

إلى ذكرى أستاذنا العلاّمة الشيخ خليفة المنياوي

واضع أول محاولة اجتهادية خلاّقة لتقنين مدني إسلامي حديث على النسق الأوروبي على مذهب الإمام مالك، رضي الله عنه، بطلب من الخديو إسماعيل باشا.

وإلى ذكرى الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت

العالم المجتهد، آخر النسل الشريف للشيخ المنياوي ومن تبعه بإحسان واجتهاد.

وبينهما كُثر من رجال الفقه وشهداء الحقيقة... أستاذين كبيرين من كبار الموهوبين في أمّة لم تحفل أو تعبأ قطّ بمواهبها، ودفعت ثمن ذلك باهظاً وغالياً من إمكانيات نفاذها إلى العصر في مراحل تاريخها المختلفة.

أولاً: السؤال وتحديده

يرمي هذا الفصل إلى الإجابة عن سؤال مفاده هل يمكن تجديد فكر الإسلام السياسي في ظلّ نظام ديمقراطي يأخذ بنسق حقوق الإنسان؟

السؤال يطرح في إطار إجابتين حدّيتين تتأسّسان على قراءة لجغرافيا السجال السياسي والإيديولوجي السائد على ساحة الصراع الضاري بين حركة الإسلام السياسي، في مصر - وأكثر من بلد عربي -، وفي نطاق الصراع الرمزي والإيديولوجي الواسع النطاق بين من يؤمنون بإيديولوجيات الجماعات الإسلامية السياسية، وبين من يؤمنون بالإيديولوجيات الحديثة، مع السلطات السياسية الحاكمة أو بعيداً عنها!

وسؤال التجديد[1]، ليس من قبيل الأسئلة الجديدة المحدثة هنا، وإنما هو جزء لا يتجزّأ من منظومة المفردات والمصطلحات التي ارتبطت بالمراحل التاريخية لمشروع النهضة الحديثة، أو بتعبير أكثر دقّة، بمحاولات بناء نهضة حديثة في مصر - والمنطقة انطلاقاً منها - للإجابة عن سؤال مركزي لا يزال موضوعاً لإعادة الإنتاج، وهو كيف يمكننا تجاوز حالة التدهور والتخلّف واللّحاق بمسار التقدّم والتحديث والعصرية وما بعدها؟

والسؤال الذي نعتقد في مشروعيّته هو هل لا يزال سؤال التجديد مشروعاً وصالحاً كسؤال حتى يمكننا كلٌ من موقعه تقديم إجابة حوله؟ إن سؤال التجديد قديم منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر حول علي بك الكبير- كما يذهب أنور عبد الملك - ثم ثارت بعد ذلك أسئلة تحمل نفس المضامين والغايات - كيف

التقدّم؟ كيف النهضة؟ كيف التحديث؟ كيف الثورة؟ كيف الإنفتاح؟ وها هو البعض يُعيد مجدداً منذ نهاية عصر السادات خارج مصر- وداخل مجموعة قليلة داخلها - كيف التنوير؟

ثم شاع مؤخّراً سؤال التنوير؟ وها نحن نعود القهقرى متسائلين كيف التجديد؟

إن دراسة حقل الأسئلة من الأهميّة بمكان في تقديرنا، لا سيما أن هذا الحقل ليس حقل أسئلة مغلقة حتى وإن كانت تبدو كذلك في الظاهر. ولكن تاريخ هذه المجموعة من الأسئلة والمصطلحات لا يمكن لباحث أو مفكّر يتّسم بالدقّة العلمية والمسؤولية، أن يعزل هذه الأسئلة والمصطلحات عن سياقاتها التاريخية والثقافية والاجتماعية في عصر صعود وذبول المصطلح، ثم عودته واستمراره في الزمان المصري والعربي الحديث، والأخطر عزل المصطلح في معزل أكاديمي بريئاً، لفحصه، وتفكيكه على الرغم من أهمية ذلك التحليلية.

إن أسئلة التجديد والنهضة والتقدّم والإصلاح والثورة والانفتاح والحداثة هي أسئلة كان يطرحها واقع محدّد في زمن وسياقات تاريخية محدّدة، وبلورها مفكّرون وكتّاب وباحثون ورجال دولة أحياناً، وقدموا هذه المصطلحات باعتبارها حاملة إجابات - وكصفات - تجديد، نهضة، تقدّم، إصلاح، ثورة، انفتاح، حداثة، ما بعد حداثة. كل مصطلح يحمل ضمنيّاته في الخطاب السائد في كل مرحلة، وقليلة هي محاولات الإجابة عند العمق عن الأسئلة المركزية المطروحة، وحتى محاولة الإجابات ظلّت في معظمها ذات طابع ريادي، أي مقدمات أولية لوضع الأسئلة، وتقديم الإجابات، وظلّت في الغالب محاولات فردية لم تستطع أن تكون تيّارات تعمل، وتحفر وتحلّل عند الأعماق سواء في الموروث القومي المصري، أم الموروث الديني، أو في المرجعيات الوافدة، وفي الأسئلة التي تحملها هذه المشاريع القادمة منذ صدمة العلاقة مع الغرب على أيام الحملة الفرنسية.

وكانت إجابات آبائنا وأسلافنا في هذا المضمار دفاعية، جاءت كلّها باحثة عن صيغة للتوازن إزاء مؤثّرات قانونية وثقافية وسياسية وتنظيمية وإدارية متقدّمة، تزلزل كياننا، كل ذلك في أسر تحدّي الاستعمار الغربي لبلادنا... والإجابات الإسلامية حاولت الدفاع عن الدين كإطار توحيد وأداة عظمى للتماسك الداخلي، والدفاع عنه، من خلال البحث عن نصّ ما، أو حديث، أو رأي في أصول الشريعة يتوافق مع منجز حديث هناك. إذن لم نكن إزاء أسئلة، تمّت بلورتها، وإنما أسئلة مفروضة في سياق الاستعمار- والتخلّف الداخلي والعجز- ومن ثم كانت الإجابات أولية سريعة، واجهت غالباً محاولات البعض السريعة لبناء صيغة توليفية للتعامل بين الموروث الوطني وبين غاشيات الحداثة والعلم والتكنولوجيا.

وثمّة ملاحظة حول السؤال نطرحها ابتداءً، كانت الأسئلة في الماضي، ومفردات الإجابة عنها ذات طابع كلي، وكياني، ووجودي: التجديد، النهضة، التقدّم، الثورة، التحديث، الإنفتاح وحولها الإصلاح والتنوير... إلخ. الآن ضاقت الأسئلة وتدهورت الإجابات.

كانت الأسئلة مجتمعية-فلسفية وسياسية، وشاملة، تمسّ الذات والآخر؟ من رؤيا الله، والنصّ والعصر والعالم إلى ماذا؟ إلى أسئلة جزئية مغلقة، وتحويلها إلى أسئلة كونية إطلاقية، شاملة، من ثنائيات التخلّف/التقدم، التخلّف/الثورة، الأصالة/المعاصرة إلى أسئلة أخرى، الإيمان/الإلحاد، وكأن هناك نقص في عدد المؤمنين أو في نوعية إيمان الناس، المسلم، وغير المسلم. وكأن كل أسئلة المسلم قد أجيب عنها، وكأن هناك وفاق بينه وبين معارفه الدينية، وواقعه. فاستدبرنا لنتحدث عن مسلم/غير مسلم بإطلاق حتى داخل ديارنا الواحدة. من دائرة الأسئلة الكيانية إلى دائرة المؤمنين، والعلمانيين. ووراء هذه الأسئلة دلالات لعل أبرزها الارتداد من أسئلة المجتمع والكينونة، والعلاقة مع العصر، ومع العالم ومع ثقافات الآخرين، إلى أسئلة ذاتية مؤمن أم ملحد؟ مؤمن أم علماني؟ إنه نكوص إلى الذات، كأننا نعود إلى مرحلة الفكر البرّي، إلى المراحل التكوينية الأولى، ما قبل الأديان الوضعية والسماوية معاً. أليس هذا مثيراً؟ ألا يثير أسئلة أخرى بديلة؟ أليس من الشيّق والمحزن معاً أننا لا نضع الأسئلة المطروحة علينا موضوعاً لتساؤل حول السؤال ونسائل أنفسنا من هم الذين يطرحون علينا هذه الأسئلة، ولماذا؟... كانت أسئلة الماضي، وإجاباتها ونصف إجاباتها يطرحها الكبار، بعضهم أطلق عليهم فقهاء - وما أدراك ما معنى فقيه - أو كتّاب أو مفكّرين أو مثقّفين. ألا يلاحظ المرء مَن الذي يطرح علينا الأسئلة ويطرح إجاباته عنها. الداعية، رجل السياسة العملية، الصحفي، بعض المنخرطين في الحركة السياسية اليومية، بعض الذين يسمح لهم بالانخراط في الخطاب العامّ للسلطة الحاكمة، للسلطات الحزبية المسيطرة؟

والسؤال من هم هؤلاء؟ من الذي يمثّلون؟ من الذي أعطاهم حقّ فرض أسئلتهم وهمومهم ليفرضوها على العقل الجماعي ويحاولون التأثير في إيمانات وعقائد المفكّرين والعقول الكبيرة؟ ومحاولة التأثير على إيمان العوام، وما أدراك ما إيمان العوام؟

والمثير في الإجابات وأسئلتها، أنها ذات إيمانية صارمة، واعتقادية لا يحدوها الشكّ رغم بشرية السؤال والإجابة. من المثير المثير أنها أسئلة مغلقة، محدودة، جزئية، وإجابات ناجزة كأنّها عقيدة بل وكأنّها دين؟ العلمانية، الدولة العلمانية،

الحداثة، وما بعدها التقدّم، التجديد والتنوير... الشريعة الإسلامية، والدولة الإسلامية، الحاكمية لله، مصطلحات كبرى على ساحة إنتاج الأفكار، وتداولها، واستهلاكها، تطلق علينا بلا مضامين، بلا معان، أو دلالات محدّدة، مجرّد توشية لخطابات متصارعة على ساحة السياسة، والثروة، والسلطة، والدين. لا توجد إجابة تستند إلى بحوث وجهود كبرى، واجتهادات عميقة، وإنما ثمّة يقينيات يطرحها هؤلاء الذين يطلقون علينا أسئلتهم وإجاباتهم، أو فلنقل عقائدهم.

وأخطر ما فيها هذا الجزم، هذا اليقين، وهذه النزعة التمجيدية والافتخارية كلٌّ فرح بما يطرح؟ وكلٌّ يحقر السؤال الآخر، والإجابة الأخرى؟

كلا السؤالين واحد، وكلا الإجابتين واحدة، بنية مغلقة ذات طابع عقيدي أو تديّني، وإطلاقي، وعلامة على العقل الأحادي السائد، الذي نظر إلى ذاته، ويطرح الآخر ابن دياره بعيداً عن ساحته. لا يحاوره، لا يبحث عن المساحات المشتركة ولا عن بناء الجسور... إنها الذات المنقسمة حول ذاتها، والمولعة بالاستمتاع بجروحها، وكأنها بعيدة عنها؟ إذن، السؤال موضوعاً للسؤال حوله، ولا يمكن صياغة السؤال البديل؟ وطرح مسارات للبحث عن إجابات بديلة إلا بعد تبديد مجموعة من الأوهام الشائعة نطرحها للنقاش.

ثانياً: كلمة حول الأوهام والأساطير الشائعة

أسئلة وإجابات الحاضر الآني- بما يحمله من تاريخ كل سؤال وإجابة- يطرحها الدعاة، ورجال الإعلام، ورجال الأمن، ورجال السياسة العملية؟ وأسئلتهم وإجاباتهم لحظية، آنية، تتعامل مع واقع مشتعل بالنيران والدماء، وكل هؤلاء يتعاملون مع هذا الواقع تحقيقاً لمصالح محدَّدة، ووقائع سريعة، وليس لدى هؤلاء: لا الوقت، ولا المصلحة، ولا الإدراك لتاريخية الأسئلة، ولا ينتابهم أي إحساس عميق بالخوف من طرح إجاباتهم البسيطة المغلقة، ولا وقت لديهم للتعامل مع أسئلة وإجابات الآخرين وتفكيكها، والتعامل معها بالسماحة، والتسامح، والنزاهة الفكرية. وإنما هي أسئلة وإجابات حرب باردة بالكلمات والمصطلحات والقيم، من ناحية، وحرب ساخنة بالرصاص، والدم، من ناحية أخرى، قد تصل إلى حرب أهلية غير معلنة كما في حالة الجزائر مثلاً؟ كلّ ذلك في ظلّ تهميش للفكر والمجتمعات في عالمنا العربي عن العالم ما بعد الحديث الذي يتخلق الآن؟

إذن، بيئة حروب الأفكار والرصاص تجري في ظلّ فجوات عدّة:

أ) الفجوة الأولى بين السياق المحلّي والسياق العالمي بكل محمولاتهما، وأخطرها أزمة الحسّ السياسي والفكري بما يحدث خارجياً، ومعها أزمة الخيال السياسي الخلاّق.

ب) أزمة علاقة الذات الفكرية والسياسية لكل تيّار بالآخر، وهي علاقة صراعية، وسجالية، تتأسّس على فجوة معرفة كلّ تيّار بالتيّار الآخر- إذا جاز التعبير- كلٌّ لا يعرف الآخر، ولا مصادره، ولا تطوّره داخلياً وخارجياً، ولا احتمالات تطوّره، وهو ما يؤدّي إلى سجالات انطباعية لا الى حوار عميق.

ج) كل تيّار يختزل التيّار الفكري، والسياسي، والثقافي الآخر في مجموعة من المقولات العامّة- البالغة العمومية-، والعلاقات الجزئية، ويسيدها، ويشيعها، ويخضع بعد ذلك أسيراً لها في معرفة الطرف الآخر، وفي صراعه اليومي معه.

د) من خلال آلية التعميم والتجزئة، وانتشارها وإعادة انتاجها، يرى كل طرف الآخر عبر صور نمطية غالباً ما تتشكّل أساساً من رؤيته التي صنعها حوله، من ناحية، وبعض ما يقدّمه الطرف الآخر عن نفسه في غمار الصراع الفكري والسياسي. ويترتّب على ذلك أن كل طرف يظلّ أسيراً لهذا النمط الشائع الذي أنتجه عن الآخر. وهذا يؤدّي إلى نتيجة مهمّة، وخطرة معاً، وهي أن المجال السياسي ذو طابع تكراري يعيد إنتاج ذاته مراراً وتكراراً، بما يؤدّي إلى تآكل القدرة على كسر هذه الحلقة المغلقة... من الداخل إلى الآخر، إلا في حالات جدّ محدودة.

هـ) ترتّب على سيادة الصورة النمطية لأوهام عدّة إنتاج أطراف السجال السياسي والعقيدي والديني والإيديولوجي في مصر -أو فلنقل أساطير- آمنوا بها وصدّقوها ونشروها بين الناس وغدت مع التكرار والجزم ولغة اليقين، وكأنّها حقائق يتعيّن علينا التسليم والقبول بها بلا نقاش، أو تشكيك أو تفكيك لها! والسؤال الذي نثيره هنا، ما هي هذه الأوهام والأساطير الشائعة حول الإسلام السياسي؟ وحول القوى العلمانية والليبيرالية واليسارية؟

ثالثاً: وهم أوّل: الحركة الإسلامية السياسية الواحدة

هذا الوهم يتأسّس على أن الحركة الإسلامية السياسية، هي حركة شاملة واحدة، وأن الاختلافات بينها هي محض اختلافات جزئية، ومن ثم فإن سماتها تبدو واحدة. وهذا الوهم يتأسّس على ضرورات الصراع الفكري والسياسي

التي تتطلّب صناعة صور بسيطة، ومختزلة الإيديولوجية - وهم سمة أخرى للإسلاميين السياسيين إزاء القوى الأخرى العلمانية على اختلافها - أمام الجمهور. وهذه الوظيفة وآلياتها مع الاستمرارية وإعادة الإنتاج تؤدّي إلى استبعاد كل طرف للآخر وشيوع يقينيات وهمية.

بداية جماعات الإسلام السياسي متعدّدة، وهناك تنوّعات وتناقضات كبيرة بينها، وليست كل جماعة متجانسة وموحّدة، وهناك خلافات وصراعات داخلية لا يراها البعض - لأن ذلك هواه ورأيه - أو لا يراها لأسباب خارجة عنه، أولها أن أقسام واسعة من تيّار الإسلام السياسي الراديكالي هو مجموعات حركية سرّية، وإنتاجها الإيديولوجي ليس موضوعاً للتداول وحجم ما ينشر عنها محدود جداً وعبر قنوات أمنية، أو قضائية، أو إعلامية هجائية تحت عنوان عريض هو الإرهاب والإرهابيون.

ثانياً: إن الإنتاج الإيديولوجي والفقهي لهذه الجماعات يتمّ في ظروف تتطلّب تلبية أسئلة محدّدة ولأهداف خاصّة، على رأسها هجاء الدولة والقوى السياسية الأخرى، وتكفيرهم، ولأهداف خاصّة بالتجنيد والإنتاج، كآلية للتماسك الأيديولوجي الداخلي، ولإبراز التميز السياسي عن الجماعات الأخرى بما يؤدّي إليه ذلك من جمود، وتزمّت، ومحافظة شديدة، واستبعاد الآخرين كنقيض، والغلو بحثاً عن نقاء أصولي مقدّس، مستحيل التحقّق لاعتبارات أن صانع النصّ الفقهي والإيديولوجي بشري التفكير والأهواء والغايات، مهما كانت درجة تورعه.

ثالثاً: إن طبيعة الصراع السياسي مع الدولة، والقوى السياسية والإيديولوجية الأخرى، تفرض على هذه الجماعات التعاضد والتماسك والغلو في الإنتاج والتفسير، وإنما الخلاف عادةً يكون مرتبطاً بالسياسات والحركة، ويتمّ اللجوء إلى بنية التفسيرات التاريخية لمساندة كل طرف لرأيه على الطرف الآخر. ومثال ذلك: ولاية الضرير! أو العذر بالجهل كموضوع للخلاف بين الجماعة الإسلامية وبين الجهاد!

رابعاً: إن الصور الشائعة عن الإسلام السياسي تتعامل مع الظاهرة، وكأنها هابطة من عوالم أخرى! أي أنها ليست تعبيرات أيديولوجية وحركية عن حركة اجتماعية لها مطالبها ومصالحها، وتعبيراتها السياسية الخاصّة، وأن عنفها المرفوض له دواعيه وأسبابه وعوامله وأهدافه السياسية!

خامساً: إن التباينات بين مجموعات داخل كل جماعة، وبين الجماعات الأخرى، تبدو، وكأنها خارج المعرفة، وخارج النقاش داخل «الإخوان المسلمين»، وبين الإخوان وغيرهم، وبين الأصولية الإسلامية السياسية والأصوليات الدعوية الأخرى،

التي تنتهج طريق الدعوة بلا مشروع سياسي محدّد، وبين هؤلاء وبين الأزهر كمؤسسة، وطبيعة ما يحدث داخله، وعلاقته بالدولة وبالقوى الأخرى، إلخ.

إذن، هناك وهم شائع في النظر إلى التيّار الإسلامي السياسي ككيان جماعي واحد، يتّسم بسمات ذات طابع عام. وهذا أمر غير صحيح، وعدم المعرفة بالتمايزات، والتناقضات، وخلافات في الرؤى، تؤدّي إلى خلل في التصوّر عن الآخر السياسي، وبساطة وجزم في الأحكام حوله بعيداً عن واقعه في ذاته، وفي المجتمع، وبما يؤدّي إلى المزيد من التشدّد في الأحكام من ناحية أخرى.

رابعاً: وهم ثانٍ: الجمود الفكري، والعنف الحركي

أحد أهمّ الأوهام الناجمة عن نزعة تجميع كل الجماعات الإسلامية في سلّة واحدة، هو أنها جميعاً تتّسم بالجمود في انتاجها للأفكار وسيادة نزعة التقليد الفقهي، والعنف الرمزي والإيديولوجي، ولاسيما نزعة تكفير الآخرين في إيمانهم وعقائدهم ومواقفهم وتصوّراتهم.

ولا شكّ في أن ذلك هو ناتج آخر من نواتج صناعة الصور النمطية، والتعميم، والاختزال. فلا يستطيع المرء أن يتغافل أن هذا الوهم مبعثه النزعة للانتصار المبدئي على الخصم، واتّهام الآخرين بالكفر، أو عدم سلامة إيمانهم، وهي نزعة تتأسّس على فكرة أن الإسلام السياسي الفكر والجماعات هي كيانات متحجّرة وجامدة، ومن ثم إغفال أنها حركات سياسية وفكرية واجتماعية، وأنها بهذا الوصف تتصارع وتتفاعل وتطرح أسئلة وتقدّم إجابات أيّاً كان رأينا فيها.

ومن هنا لا نستطيع الانسياق وراء هذه الأوهام. فلا يستطيع المرء أن يجمع في سلّة واحدة بين عمر عبد الرحمن، وعلي بلحاج، وحسن الترابي، وعبّاس مدني، وراشد الغنّوشي، وعبدالله العلايلي، وأحمد كمال أبو المجد، وعبدالله فهد النفيسي، وأبو القاسم حاج حمد، ومحمد الغزالي، وطارق البشري، وسليم العوا، كل هؤلاء في سلّة واحدة، هناك تمايزات بين المجدّدين داخلهم، وبين المحافظين والسلفيين

من ناحية أخرى هناك ملاحظة واقعية وتحليلية مفادها أن مراكز الحركة الإسلامية أصابها بالفعل شكل من الجمود الفقهي، ولكن هناك أطراف تتسم بالديناميكية الفكرية (حالة تونس مثلاً).

وإن الجمود الفكري لدى البعض صاحبه مع ذلك تطويرات حركية فعّالة (حالة السودان – الجزائر – مصر).

خامساً: أوهام الذات: وهم تأميم النصّ المقدّس

أبرز مكوّنات أوهام الذات لدى تيّار الإسلام السياسي، وهم تأميم الأصول الإسلامية واحتكارها، وتوظيفها، وهو وهم يؤكّد أن بعض قادة وتابعي الحركة الإسلامية يعتقدون أن الإسلام حكراً عليهم فقط دون الآخرين، ووهم احتكار المعرفة به وإصدار الأحكام على الآخرين، وهو ما يؤكّد صحّة بعض ما يحمله نقد الآخرين للإسلاميين بأنهم يمثّلون سلطة دينية تسعى فقط للحكم، وتمسك بأحكام ومعايير الأصول الإسلامية من خلال تفسيراتها الخاصّة للسيطرة على الدولة والمجتمع. وهو وهم أقرب إلى وهم اصطناع البعض لفكرة ولاية رجال الدين، المنزلة، والمنزّهة عن أهواء المصالح والأهداف، وذلك يعدّ شكلاً من أشكال البحث عن عصمة لم تُعطَ سوى للأنبياء في بعض جوانب دعوتهم لا كلّها. وما يذكّي هذا الاعتقاد، وهذا الوهم معاً، نزوع البعض إلى محاولة النطق المطلق باسم مطلق النصّ المقدّس أو السنوي - من سنة - وهي نزعة غاشمة للاستيلاء على النصّ والعياذ بالله، فضلاً عن كونها محاولة للتماهي بين تفسير بشري، ومطلق النصّ الديني، والتداخل بينهما وهذه ظاهرة تسم التفسيرات الرائجة الآن، وهي ظاهرة تكاد تتّفق نسبياً مع ما أظهره أجناس جولدزيهر في بحوثه من أن النصّ التفسيري للقرآن والمقدس من لدن بعض المفسرين المحدثين أخذ من المفسّرين أكثر مما أعطاهم. إنها محاولة لفرض سياجات وأسوار حول رحابة النصّ الديني ومرونته، وإمكانية استيعابه للإبداعات الاجتهادية البشرية النسبية والمرنة. إذن، هي محاولة لإغلاق دائرة مفتوحة عن سعة ورحمة بالإسلام والمسلمين معاً.

والمسلّم به أن الإسلام كقاعدة لا يأخذ بمفهوم الإكليروس أو المجامع المقدّسة، وليس في الإسلام وصحيحه طبقة رجال دين تحتكر التفسيرات، والنصوص، وتأمر فيخرّ الآخرون من ورائهم ساجدين، خاضعين. وعلى الرغم من ملاحظة البعض أن تطوّر الفقه والمجتمعات الإسلامية قد أنتج هذه الطبقة، إلا أنها سواء تمثّلت في جوامع وشيوخ أم قادة حركات إسلامية فلا عصمة لهؤلاء البشر، ولا تأميم لنصوص الدين أو الشريعة، ولا سد لرحمة الله تعالى على الناس مهما حاول هؤلاء وأولئك، فكل ذلك خارج سماحة ورحمة واتّساع الدين الإسلامي الحنيف.

سادساً: وهم ضعف الآخرين والانتصار السريع والوثوب إلى السلطة

الآخر السياسي والثقافي يقدّم في النصّ الإسلامي السياسي السائد على أنه

ضعيف عددياً وفكرياً، وأن الوصول إلى سدّة السلطة أو أريكة الحكم هو مسألة وقت في الأجل المتوسّط على أقصى تقدير، وهو وهم غير دقيق يعبّر عن تقدير متوهّم عن قوّة الذات الجماعية للإسلام السياسي، وقادته بالتحديد، ويقوم على قراءة مبتسرة لواقع الناس وواقع السلطة السياسية المتسلّطة، وعلى قراءة مغلوطة لوزن وقوّة الخصوم السياسيين. هي قراءة تنظر إلى المجتمع من خلال إيمان العوام، وضعف رموز وتعبيرات القوى السياسية الأخرى على الساحة الحزبية. ويغفل صانعو هذا الوهم، تاريخية وتركيب المجتمع المصري وتعقيده، ولامبالاة الأغلبية بالسياسة وحركاتها وألاعيبها، وابتعاد العناصر ذات الثقل الفكري والعلمي عن ساحة الهجاءات المتبادلة ولامبالاتهم بصراع طواحين الهواء الذي يدور في مصر الآن. وهؤلاء بوزنهم، وبقطاعات واسعة من المصريين غير مبالين بالسياسة ومغتربون عنها قسراً، ثم رضاءً ولامبالاة بعد ذلك. وليس من هم خارج دائرة الإسلام السياسي محدودي العدد ولا الغالبية الكاسحة من المصريين وعوامهم قد أعطوا أحداً كائناً من كان تفويضاً على بياض ليتحدّث باسمهم.

ولا الدولة - وما أدراك ما هي - في بلد كمصر، على الرغم من الفساد السياسي، والتفكّك البنائي، ولا أغلظ الانتقادات التي نوجّهها لها، هي على درجة من الضعف بحيث يمكن إنزال هزيمة سهلة بها، ولكن أوهام القوّة تؤدّي إلى تهميش أطراف المعادلة السياسية والاجتماعية والأمنية والفكرية، وتعطي للذات أوهام القوّة والانتصار. كما أن وهم الدولة في استبعاد التيّار الإسلامي السياسي - بما هو قوّة اجتماعية وفكرية وسياسية وروحية - يبدو وكأنه عقيدة، ولكنه أقرب إلى الزيغ في العقيدة والطقوس الأمنية فقط.

سابعاً: وهم أن العلماني كافر وخارج عن حياض الدين الإسلامي

ثمّة وهم يسيِّده وينشره غالب الإسلام السياسي وجماعاته، مفاده أن الآخر يتمّ تجسيده في صورة العلماني بإطلاق، وذلك لنقل الصراع من مجال السياسة والثقافة والاجتماع إلى مجال الدين المحض، وهذا الاختزال يؤدّي إلى تحديد دائرة الحوار وأجندته حتى يستطيع أن يفرض أسئلته مقدّماً، ومن ثم إجاباته وأحكامه استسهالاً وتبسيطاً ورغبة في الحصول على انتصار سريع وحاسم، ولكنه استسهال الضعيف وليس القوي، العقل المبسّط لا العقل المركّب، فليس الأمر كذلك في واقعه الموضوعي، ولكنها ألعاب السياسة الصغيرة في مجتمع يتلاعب فيه وبه وعليه فاعلون صغار لا يدركون مخاطر المحنة والدراما القاسية التي يمرّ بها

مجتمعهم ودولتهم وشعبهم.

الجميع من الإسلام السياسي، أو غالبهم، ينظرون للجميع على أنهم كائن واحد، مصمت متجانس بلا جغرافيا فكرية، واجتماعية وسياسية، وتضاريس متعدّدة، وأن الآخرين هم علمانيون فقط.

دونما إدراك من هو الليبيرالي ولا الماركسي ولا الناصري ولا القبطي، ولا القبطي الذي يؤمن ببعض هذه الاتّجاهات دون غيرها.

إنها تضاريس وأزمات معقّدة لدى هؤلاء الذين يوضعون وراء المصطلح الليبيرالي، الماركسي، الناصري، الاشتراكي، إلخ.

إن العلمانية ليست ديناً - وإن تحوّلت لدى بعضهم إلى ذلك -، ويطرحها البعض كمذمّة ناقص، أو كهجاء، أو كقيمة إيجابية دون معرفة لا بالمصطلح ولا بتطوّراته، ولا بهؤلاء الذين يقولون عن أنفسهم علمانيين، هل هم يستطيعون الجمع بين الصفة «علماني» والصفة «مؤمن» معاً؟ ثمّة علمانيون كثر، ومتديّنون ويمارسون فرائض الدين ونواهيه بعيداً عن طقوس الاستعراض التي يمارسها بعض الذين يكفرون الناس!.. ولكنهم يرون أن الدولة باعتبارها شخصية معنوية لا تؤمن بدين معيّن، ولا هي في خصومة مع الدين أياً كان هذا الدين، ولكنها تكفل للناس أن يمارسوا إيمانهم وتقاليدهم وطقوسهم في أمن، وسكينة، وتحول دون أن يسيطر البعض باسم الدين على حرّيات الناس المدنية والدينية، إلخ.

ولكن هناك من يريدون أن يسيدوا فهم مغلوط، مفاده أن الدولة المدنية الحديثة هي دولة إلحاد ولا تأبه بالدين، وقد تحاربه. تلك تجارب ثبت فشلها تاريخياً، والإصرار عليها هو من قبيل عماء البصر والبصيرة معاً.

كما أن محاولة إغفال تعقيدات الواقع المصري والعربي وموروثه وهويته بعيداً عن ثقافة دينية-إسلامية ومسيحية في إطار الميراث العربي الإسلامي - هي محاولة دائمة لإشعال الحروب الأهلية بالأفكار والعقائد والنار والرصاص. إذن، تمثّل عملية اختزال الآخر في صورة العلماني غير المؤمن دعوة فتنة وإشعال حرائق مثلها مثل الدعوة لاستبعاد القوى الإسلامية المعتدلة من الساحة السياسية في بلادنا.

ما سبق هو بعض الأوهام الشائعة، رصدناها تحليلياً بإيجاز شديد كمدخل للإجابة عن السؤال المطروح علينا. وهذه الإجابة لا نعتقد في سهولة الوصول إليها، ومن هنا فسوف نحاول أن نرصد بعض ملامح التصوّرات الإسلامية المطروحة حتى نستطيع البحث عن إجابة ما عن السؤال.

ثامناً: ملامح الأزمة الراهنة في الفكر السياسي الإسلامي

هل هناك أزمة في الفكر السياسي الإسلامي؟

نستطيع القول بداية نعم. نحن إزاء أزمة ومعضلات عديدة نحاول رصدها بإيجاز شديد:

أ) إن العنف المتبادل بين السلطات الحاكمة وبين تيّار الإسلام السياسي الراديكالي يحول دون بلورة منظومة من الأفكار والقيم والنظم المستمدّة من الرؤى الإسلامية للإجابة عن أسئلة العصر. لأننا نشهد نسقاً لإنتاج الأفكار والقيم يلبّي عمليات المواجهة الضارية بالنار والدم، وليس نسقاً ينتج في ظلّ ظروف وتفاعلات طبيعية أو عادية تؤدّي إلى خلق رؤى وأفكار وقيم تدور حول التنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية والأنظمة الاقتصادية.

ب) هناك ضغوط فقه البداوة النفطي الذي يؤثّر وعند الأعماق على مؤسّسة إنتاج الفتاوى والتفسيرات الدينية في المؤسّسة الأزهرية لاعتبارات عديدة، منها نفوذ فقه البداوة داخل المؤسّسة، وبين بعض وعّاظها ودعاتها والقائمين بالتدريس فيها، ولاسيما عبر نظام الإعارات والجوائز وتوزيع ونشر الكتب الدراسية حول المناهج الإسلامية المؤيّدة من مؤسّسة الوعظ والفقه والدولة في إقليم النفط.

جـ) الفكر الديني، والفقه الإسلامي يدور لدى كثيرين - وليس لدى الجميع - في دوائر مغلقة، وإعادة إنتاج أنظمة التفسير، والفتاوى المذهبية في المذاهب الإسلامية الكبرى، وهناك خشية ووجل شديدان من الإبداع سواء من خلال ادخال أنظمة تفسير جديدة للنصوص والفتاوى، وهو أحد المؤثّرات الناجمة عن قفل باب الاجتهاد.

د) هناك أزمة العلاقة مع الواقع (أو فجوة العلاقة مع الواقع)، وفجوة العلاقة مع النصّ المقدّس أو النصّ السنوي، والتعامل معهما من خلال وسيط فقهي ومذهبي. وهذا الوسيط يلجأ إلى الآليات التفسيرية السهلة، وهو إعادة إنتاج تفسير النصّ كما تحدّد في كتب التفسير والمذاهب الكبرى. وأخطر ما في منظومة التفسير، وآلياتها، وأوراقها، أنها تتأسس على تصور نمطي للمجتمعات والتاريخ، وأن المجتمعات هي معطى ثابت تحدّد سابقاً، وأن التاريخ شيء راكد يعيد إنتاج نفسه. ومثل هذا النظام التفسيري السائد يتغافل عن تعقيد المجتمعات، والكيان الإنساني، وتركيب عمليات التغيّر الاجتماعي، وهو ما يرتبط بوهم ان المذاهب التفسيرية لكبار الفقهاء كافة صالحة لكل زمان ومكان.

هـ) انتقل فكر بعض الجماعات السياسية الإسلامية من التقليد المصري التاريخي الذي كان يستهدف إعادة تفسير النصوص لمواجهة مشكلات الحاضر، بهدف بلورة

الحلول التي تربط بين الدين والحياة، وتربية المواطنين من خلال إقامة صلاة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة إلى كسر هذه الجسور مع المجتمع، ومحاولة الانفصال عنه، ومن التركيز على حلّ مشكلات النصّ والواقع المعاصر إلى فكرة الشريعة الإسلامية التي تركز على فقه فحص الإيمان وكفر أو إيمان المجتمع في الرأي، وإلى اختزال الشريعة في نظام الحدود.

و) انتهت محاولات تحديث الدراسة في كلّيات الحقوق والقانون والشريعة، عبر إقامة جسور من المقارنات بين النظام القانوني الحديث، وبين أحكام الشرع الإسلامي، إلى مجرد مقارنات شكلية، أو فلنقل عدم المقارنة، وذلك من خلال رصد بنية كل موضوع في فصول مختلفة في حين أن الغاية من هذه العملية البحثية المستمرّة، وهي تطوير وإبداع رؤى ونظريات تفسيرية وأدائية في دراسة النظم القانونية الإسلامية، تكوّن مرحلة للإبداع القانوني مع أكثر الجوانب أصالة في الفقه الإسلامي (المعاملات الإسلامية والأحوال الشخصية الخ...).

ز) تميل غالب الدراسات والكتب والفتاوى التي تدور حول الدولة الإسلامية وشكلها وقواعد عملها إلى الاستيلاء على بنية المصطلحات الدستورية والقانونية الغربية، وأسلمتها حول مفهوم الدولة التقليدية. وهذا السيل من الكتابات لم يستطع، حتى هذه اللحظة، تقديم تصوّرات بنائية حول الدولة الإسلامية ومشروعها المطروح للتطبيق.

ح) لا يزال بعض التيّارات الحركية في الإسلام الراديكالي، يطرحون مشروعاً لم يتمّ تحديده حتى هذه اللحظة، أي أن الغاية الأساسية هي الاستيلاء على السلطة السياسية دونما رؤية مسبقة عن كيفية التعامل مع هذه السلطة وبها، وعن المجتمع وأنساقه القانونية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا مرجعه غياب تراث اجتهادي إبداعي يطرح أسئلة المجتمع والعصر ويقدّم إجابات متّسقة معها.

والسؤال الذي نطرحه هو هل يعني هذا عدم قابلية فكر الجماعات الإسلامية السياسية للتجديد أو التطوير أو الإصلاح؟

تاسعاً: إشكالية التجديد في فكر الجماعات الإسلامية

١ . لا نستطيع ابتداءً أن نقدم إجابة في المطلق أو العموميات.

بدايةً، نرصد التناقض في مواقف بعض الجماعات الإسلامية السياسية والراديكالية تحديداً، والمتمثل في تقديم مجموعة من التصوّرات حول الإنسان وحقوقه، وحرياته، ترتكز على فهم خاصّ يدور حول مجموعة من الالتزامات

والضوابط إن لم نقل صراحة القيود، بما يؤدّي إلى غياب مجال الخصوصية الفردية والإنسانية باعتباره مجال حرّية وإرادة إنسانية فاعلة. وهذا التصوّر يتناقض فلسفياً مع نظام حقوق الإنسان، ومع ذلك فثمّة تناقض آخر مبعثه اهتمام هذه الجماعات الإسلامية السياسية بأنشطة حركات حقوق الإنسان المحلّية والإقليمية والدولية، وبياناتها في كل الأعوام عن انتهاكات أجهزة الدولة والأمن لقواعد حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى، فإن بعضها يقوم بممارسة انتهاكات لهذه الحقوق إزاء بعض المواطنين أو المغايرين دينياً أو أهل الكتاب. وهذا التناقض لا يجد حتى هذه اللحظة حلاً منطقياً لاسيما وأن الاجتهادات التي تقدّم هنا لا تزال عند حدود عدم اقتحام القضايا الأساسية. وذلك على الرغم من اجتهادات عديدة قدّمها البعض كراشد الغنّوشي، وطارق البشرى، وسليم العوا، ولا تجد صدى لها في فكر الجماعات الإسلامية السياسية.

٢. نرصد تناقضاً موازياً للقوى الليبيرالية والعلمانية، وهي سكوت بعضهم إزاء انتهاكات موجّهة للإسلاميين من قبل السلطة السياسية الحاكمة.

٣. لا يمكن لأي فكر سياسي واجتماعي أن يتطوّر أو يتخلّف بعيداً عن السياقات الاجتماعية والسياسية، ومن ثم فإن سيادة ثقافة عسكرة السياسة واجتياحها - كحالة الجزائر- للحقول المدنية، لا تؤدّي إلاّ إلى إنتاج نظائرها على الجوانب الأخرى للقوى المتصارعة. ويمكن أن نقول إن لدينا السياسي-العسكري، والمثقّف العسكري، بتعبير أدونيس، والواعظ والفقيه العسكري، والأخير كنظائره يدور حول فقه الأوامر والنواهي فقط، دون السعي إلى بحث أبواب التسامح والرحمة للمسلمين وغيرهم.

٤. إن نظام حقوق الإنسان يتأسّس فلسفياً على احترام مطلق الإنسان - إذا جاز التعبير -، ومن هنا، فالمطالبة بتطبيق حقوق الإنسان والحرّيات المدنية هو فريضة عصرية، وضرورة مجتمعية على دعاة هذا المشروع، ولا يعني وجود مخالفين للنظام عدم تطبيق هذا النظام عليهم، أياً كانت مواقفهم، في مجالات التحقيق أو المحاكمة، وتطبيق العقوبات والتزام قواعد الحدّ الأدنى في المعاملة العقابية المقررة عالمياً وإنسانياً.

٥. تجديد فكر من؟ هذا هو السؤال! فليس الجميع سواسية؟

بداية نستطيع القول باطمئنان شديد أن هناك علامات على الطريق تتطلّب النظر إليها بإمعان شديد على طريق تقديم إجابات - أيّاً كانت - عن أسئلة معاصرة. أولها: اجتهادات راشد الغنّوشي (تونس) تحديداً، وبعض اجتهادات فتحي يكن (لبنان)، وأبو القاسم حاج حمد (السودان)، وعبدالله فهد النفيسي، وسليم

العوا، وطارق البشري. وهناك بعض بيانات «الإخوان المسلمين» الأخيرة. أقول إنها اجتهادات، يختلف المرء أو يتّفق معها في التأصيل والمضمون والاتجاهات، ولكن تظلّ تمثّل محاولات على الطريق. وإن كان ذلك لا يمنعنا من القول إن أطراف الحركة الإسلامية أكثر حيوية على صعيد إنتاج الأفكار من مركز الحركة الإخوانية في مصر.

ثانيهما: إن القبول بفكرة النظام الديمقراطي البرلماني وتداول السلطة، تعني أن إدخال العناصر المعتدلة في الحركة الإسلامية السياسية وإضفاء المشروعية القانونية عليها ككيانات سياسية، تعني وبوضوح نبذ العنف نبذاً قاطعاً في التعامل السياسي وفي الحركة الاجتماعية، وفي القبول وبوضوح بقيم الديمقراطية المدنية، وأسسها الفلسفية، وهذا يعني نزع القداسة عن الحركة التي تطرح الإسلام السياسي كمشروع واعتبارها حركة سياسية مدنية تتعامل وفق قواعد وأصول مدنية. ونزع القداسة وتفكيك أفكار احتكار تمثيل دين الأغلبية حتى يكون التفاعل السياسي المدني يرتكز على قواعد سياسية مدنية. وأعتقد أن تحقيق ذلك سيساهم في إدخال القطاعات الإسلامية السياسية المعتدلة في دوائر تفاعل مع القوى الأخرى، تؤدّي إلى تطبيع هذه المجموعات المعتدلة، وبما سيؤثّر على بنية أفكارها من خلال ما يطرحه العمل السياسي والبرلماني المدني من أسئلة ومعضلات وإجابات.

ثالثها: إن تطبيع القوى المعتدلة في إطار الشرعية القانونية سيؤدّي إلى انعكاس التفاعلات الناتجة عن المسرح السياسي على الجماعات، وتفاعلاتها الداخلية على الخارج بما يؤدّي إلى بروز اتّجاهات سائدة في الداخل، وتعبيرها العلني عن مواقفها. وهذا التعبير عن المواقف ليس أمراً تنظيمياً أو حركياً فقط، وإنما له تعبيراته وبلاغته السياسية والفكرية بما يساهم في تطوير فكر الجماعات المعتدلة.

رابعها: هناك تناقضات لا تزال في مسألة القبول بحقوق الإنسان كنظام اجتماعي، والديمقراطية كأساس للنظام السياسي. وهذه التناقضات تبدو وكأنها أساسية، ولكن من ناحية أخرى، نستطيع القول إنّ هناك نقاط مشتركة أو أرضية مشتركة في مجال الحقوق المدنية والسياسية بين الإسلام، وبين حقوق الإنسان، بل إن النقاط الإشكالية في غالبها يمكن حلّها بالاجتهاد، ولكن تلك عملية تتطلّب ديناميكية واسعة.

خامسها: هناك تحدّيات عديدة تفرض نفسها على حركة الإسلام السياسي - وعلى غيرها من القوى الأخرى -، وتطرح نفسها كواقع عالمي لا نستطيع إغفاله، منها أزمة الدولة القومية ومشاكل الأقليات اللغوية والدينية والعرقية والجنسية، الخ. ومشاكل تطوير الأنظمة القانونية الحديثة وتعقيداتها وهي مشاكل ومعضلات

فكرية وفلسفية لا تجد صدى في الإنتاج الفقهي والسياسي-الإسلامي حتى هذه اللحظة، وإن كانت هناك مبادئ عامّة مبسّطة، وهذا لم يكن يكفي في الماضي فمن باب أولى لا يكفي الآن. ويتطلّب الوضع في المرحلة الراهنة حركة اجتهادية أصيلة لمواكبة التحوّلات الفلسفية والنظرية والسياسية والتقنية التي تجتاح عالمنا كلّه، ولا تجد صدى في حقل العلوم الدينية بعامّة ولا لدى منظّري الفكر الإسلامي على اختلاف مدارسهم الفقهية، وانتماءاتهم السياسية والحركية. ولا زلنا واقعين في دائرة إنتاج الأفكار والرؤى الفقهية التقليدية دونما تجديد في الأسئلة والإجابات والمضامين.

الفصل الثامن

الحركة الإسلامية والديمقراطية الغربية: الهويات المتنازعة

١ . أحد أبرز معالم عصرنا الحديث وما بعده - هو الحيّز الذي تشغله الكلمات والمفاهيم في صناعة التفكير، وإنتاج المعارف، والدور المحوري الذي تلعبه أنظمة اللغة في التفكير، وتحديد رؤى العالم. وثمّة كلمات تمثّل في ذاتها مفاتيح حوارات وسجالات العصر كلّه، فلسفياً وسياسياً واجتماعياً ومعرفياً، وأبرز هذه المفردات كلمات - ومفاهيم ونظريّات - الاشتراكية والماركسية والشيوعية، من ناحية، والديمقراطية، والليبيرالية، من ناحية أخرى، حيث شغلت هذه الكلمات مواقع رئيسية في المناظرات الفكرية الكبرى في عالمنا، سواء في تعارضاتها وحروبها الباردة، أم تلك المحاولات التي سعت إلى ايجاد تأليفات وتوافقات بين هذه الكلمات-العلامات. إذا كانت مفردة الاشتراكية والماركسية شكّلتا موضة الكلام بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧، نستطيع أن نقول إن كلمات الديمقراطية وحقوق الإنسان والخصخصة، هي الأقانيم الكبرى للمناظرات العالمية في هذه المرحلة الانتقالية صوب الألفية الميلادية الثالثة.

٢ . وتمثّلت عمليات صعود بعض المفردات-المفاتيح إلى قمّة الهرم اللغوي العالمي - إذا جاز التعبير - المتجاوز في مفرداته ومفاهيمه ومصطلحاته اللغات الحيّة والمتداخل في بنياتها، تعبيراً مكثّفاً من التقاطعات والتناقضات والإشكاليات المفاهيمية لهذه الابنية اللغوية على اختلافها تأسيساً على كونها أنساق لغة وثقافة في آن، ومن هنا نستطيع القول إن مفردات الديمقراطية وحقوق الإنسان والخصخصة ذات دلالة في المرجعية الفلسفية والفكرية الغربية، وتستند إلى خبرات تاريخية عميقة في التطوّر التاريخي والسياسي للغرب الحديث - وما بعده - والذي بات يطلق عليه تعبير شمال العالم.

ومن ناحية أخرى فإن هذه المفردات هي جزء من منظومة كاملة، وإمبراطورية للعلامات - بتعبير بارت - والكلمات تتماسك، وتتفاعل، وتتطوّر في إطار المجتمعات الأورو-أميركية واليابانية، والهند وبعض البلدان الأخرى، لارتباط هذه المفردات والمفاهيم والدلالات بتجربة ذات جذور في الأبنية المجتمعية كافّة، وتتغذّى من التقاليد القومية ومؤسّسات التنشئة الاجتماعية والسياسية، ومن هياكل الدولة ومؤسّسات المجتمع المدني، وفعالية الأفراد والطبقات الاجتماعية.

٣. أحد أكبر إشكاليات عصرنا في مرحلة الانتقال الى العصر ما بعد الحديث، تتمثّل في محاولة تسييد هذا النموذج وقيمه وهياكله وثقافته وآلياته في مجتمعات ودول - في طور التكوين - خارج الغرب، ولا زالت عملية بناء الدولة - الأمّة تتعثّر لاعتبارات عديدة، على رأسها أن هذا النموذج جاء عبر عمليات الاستعمار وجاءت الهياكل «العظمية» للدولة كشكل خارجي وبراني تتوّج عمليات نزع الاستعمار وإقامة دولة ما بعد الاستقلال على بقايا الخبرات المحلّية التي تخلّقت وتشكّلت أثناء الاحتلالات الاجنبية.

وقام غالب آباء الاستقلال، ونخب «دولة» ما بعد الاستعمار بتبنّي أيديولوجيات التحرّر الوطني، ومبادئ باندونغ، وعدم الانحياز، بحثاً عن طرق جديدة بعيدة عن الديمقراطية والليبيرالية، وأقرب إلى الخيارات الاشتراكية - مع تعديلات عديدة - وتحوّلت دولة «التحرّر الوطني» إلى تسلّطية، تتأسس على مفاهيم التعبئة السياسية والاجتماعية، والتحالفات الاجتماعية ذات الطابع الكوربوراتي، إلخ، وتشكّلت، عبر هذه الأيديولوجية ومفاهيمها وآلياتها، ثقافة مضادّة للمفاهيم الديمقراطية والتعددية الليبيرالية التي وصفت بنعوت سلبية، وأعيد إنتاج هذه النعوت والدلالات السلبية في بنيات الإدراك الجماعي في هذه المجتمعات - العربية عموماً والمصرية تحديداً - وقد رسخت هذه القيمة المضادة للمشروع الفردي، وحرّيات السوق المرسلة وقيم الربحية والتنافسية لصالح مفاهيم العدالة الاجتماعية، والمشروع العام، إلخ.

٤. ومن ناحية أخرى، لم تكن هذه القيمة والثقافة الحاملة لها والمضادة للديمقراطية الغربية، هي التي شكّلت بنية الإعاقات المضادّة للمشروع الغربي الليبيرالي فقط، وإنما أيضاً سيادة نمط من القيم والتفسيرات والشروح الدينية حول الإنسان وحرّياته وإرادته في الفقه الإسلامي، ولدى بعض الجماعات الإسلامية السياسية أيضاً التي طرحت مشروعاً مضاداً للديمقراطية الغربية ومفاهيمه الأساسية، وأيضاً للنموذج الاشتراكي والماركسي. ولكن لم تكن هذه الإعاقات في أنظمة الفكر والتفسير والرموز، والإعاقات القيمية والثقافية عموماً مطروحة

في الحوار أو السجال العامّ في المجتمع المصري - على سبيل المثال - لاعتبارات قوّة جهاز القمع المادّي، وأجهزة إنتاج العنف الرمزي المتعدّدة، وتصدّي اليد الحديدية للدولة لهدم أيديولوجية التحرّر الوطني الرافعة لإعلام الاشتراكية العربية. وخلاصة ما تمّ، تمثّل في بعض الاطروحات المضادّة - التي طرحت جهراً حيناً، وهمساً حيناً آخر - حول اختلاف المشروع العام والتأميم وتحديد الملكية الزراعية مع بعض القيم والقواعد الإسلامية، أو اختلاف النظام القانوني مع نظام الشريعة، أو طرح الليبيرالية، والانتقادات حول الانتهاكات المنظّمة للحرّيات العامة، الخ.

٥. لم تطرح أطياف الفكر الديمقراطي أو الليبيرالي إلاّ عبر لحظات تاريخية من الهزيمة في يونيو ١٩٦٧، وبيان نادي القضاة عام ١٩٦٨، ومروراً ببيان ٣٠ مارس في مصر ثم مع مشروع الانفتاح على الغرب على أيدي الرئيس الراحل أنور السادات، والتعدّدية المقيّدة والشكلية، في السبعينيات، ثم مع ظهور الإخوان مجدّداً على المسرح السياسي، وصولاً للميلاد المتجدّد للحركة الإسلامية الراديكالية في عقدي السبعينيات والثمانينيات، وظلّت مسألة مقرطة الدولة والمجتمع السياسي هي أبرز ملامح الخطابات السياسية المتصارعة على الساحة من الثمانينيات حتى التسعينيات. ويشكّل تعثّر عمليات المقرطة من أعلى، وصحوة الراديكاليات الإسلامية العنيفة، وعنف جهاز الدولة تجاهها، أحد أبرز إشكاليات عملية إعادة زرع النموذج الديمقراطي في مصر كحالة ارشاديّة للحالات العربية الأخرى.

٦. ويغيب عن الخطاب السائد حول الموقف الإسلامي من الديمقراطية كنموذج سياسي ونظام للقيم، وكثقافة، ونمط حياة، وأنظمة للتنشئة الاجتماعية والسياسية، وكآليات المشاركة لم تهبط بالمظلاّت في المجتمعات الغربية - والأوروبية تحديداً - وإنما هي تعبير عن تحوّلات عصبية وشائكة وصعبة، ومعقّدة تمّت عبر فائض من الدم والفكر والكفاح السياسي، ولم يكن مجرّد هبة الهية، أو وضعية، أو منحة سياسية، وإنما هي تعبير عن مجمل تطوّر ثقافي وسياسي واجتماعي واقتصادي مديد في هذه المجتمعات، ومن هنا تبدو محاول اجتزاء هذا النموذج وآلياته وانتزاعه من مجتمعاته الغربية بضربة سحرية، يعدّ ضرباً من التبسيط في مناقشة إشكاليات تطبيق النماذج الديمقراطية في البلدان ذات الثقافة العربية الإسلامية أو في حالة مصر.

٧. وثمّة وهم آخر يسود في مناقشة وسجال النصوص السياسية للحركة الإسلامية، مفاده سيادة تصوّر نمطي مسبق يتمثّل في أن الجماعات وبنياتها

الفكرية، وخطاباتها وأساليب إنتاجها للأفكار والتأويلات والشروح، لن تتغير ولا يعتريها التحوّل عبر آليات السجال والحوار والديناميكية الاجتماعية والسياسية، أي أننا إزاء كائنات سياسية خرافية صيغت أفكارها مرّة واحدة، وللأبد، وهذا مفهوم غير اجتماعي ولا سياسي، وإنما هي مفاهيم ومفردات وردت وأعدّت للقتال الرمزي والحروب الفكرية أكثر من كونها تحليلات موضوعية وعلمية فعّالة في التحليل.

٨. انطلاقاً ممّا سبق، يمكننا القول - مع قدر من التحفّظ - إن هناك مناطق محرّمة يصوغها الفقه التقليدي، ومشايعوه، ومريدوه من الدعاة والوعّاظ الاسلاميون - حيث يغيب الفقيه الأصولي الآن من ساحة إنتاج المعارف والعلوم الإسلامية - ويجعلونها حجر عثرة إزاء بنيات الحداثة الاجتماعية والقيمية والسياسية، ومؤسّساتها وقيمها وعلاقاتها، وفي قلبها القيم الديمقراطية ورموزها وتجلّياتها السلوكية، وفي محاولاتهم لصياغة موقف إصالي يضعون البنيات الإسلامية في مواجهات ومفاضلات مع الدولة-القومية الحديثة، أو مع الديمقراطية كتجلّيات للغرب. وفي هذا الإطار ثمّة محاولات عديدة للتنظير لبعض المفاهيم التاريخية كالشورى، والبعض يضعها في إطار يتعارض مع المفاهيم الديمقراطية على خلاف اتجاهات سادت من قبل في اعتبار مفاهيم الشورى سنداً لتسويغ وقبول النموذج الديمقراطي.

وثمّة من يرى أن هذا المفهوم - الشورى وأهل الحلّ والعقد والدولة الدينية - مفاهيم ضد النموذج الديمقراطي كلّه، ولا تتناسب مع تعقّد المجتمعات الحديثة وأن الشورى شيء والديمقراطية شيء آخر تماماً، وأنها «لا تعرف الاقتراع العامّ الذي تعرفه الديمقراطية لأن لكل مواطن في الديمقراطية الحقّ في اختيار الحاكم واختيار من ينوب عنه، أي عن المواطن في مراقبة الحاكم ومحاسبته. أما الشورى، فغاية ما تصل إليه إن وجدت من يحترمها أن تحصر حقّ اختيار الحاكم في فئة محدودة من الزعماء والعلماء. فإذا بايع هؤلاء الحاكم، فالحاكم حرّ بعد ذلك في أن يستشيرهم أو يهملهم. فإذا استشارهم فهو حرّ في أن يأخذ برأيهم أو يستبدّ برأيه. الشورى تصلح لمجتمع بدوي يسيّره شيوخ القبائل، أما الديمقراطية فهي النظام الذي لا يستطيع مجتمع حديث أن يعيش بدونه، وإلا وقع في الاستبداد والفوضى»(١).

ويبدو أن الاتجاه الذي كان يدمج بين الشورى والديمقراطية - في محاولة لرفع التناقض بين المفهومين، وأشكالهما كمدخل توفيقي للقبول بالديمقراطية - قد خفت لصالح اتّجاه أصولي ينزع نحو إثارة التعارضات مع الديمقراطية، باعتبارها

منتجاً مفاهيمياً مركزيّاً ومؤسّسياً غربياً مستورداً وبعيداً عن التقاليد والقيم الإسلامية. وفي هذا الإطار يتعيّن إبداء عدد من الملاحظات حول موقف بعض الكتّاب - من الدعاة والوعّاظ ومدرّسي الشريعة وأصول الدين - في إنتاج النصوص الإسلامية التي تتناول الموقف من الديمقراطية، والدولة الإسلامية، الخ.

وتتمثّل هذه الملاحظات في ما يلي:

أ) إبراز المفهوم «النخبوي» للشورى إزاء شعبية المفهوم الديمقراطي. وهنا يلاحظ توظيف بعض المصطلحات الغربية الحديثة توظيفاً بيانياً وبلاغياً في بلاغة هذه النصوص، وفي تحديد مفهوم الشورى وشروطها وآلياتها.

ب) توظيف الجهاز النظري والاصطلاحي والمفاهيمي الدستوري والسياسي التقليدي حول الدولة في «التنظير» لمفهوم الدولة في الإسلام، علماً أن مثال الدولة القومية الحديثة وتراثه النظري والتأصيلي لم تعرفه التقاليد النظرية والفقهية الإسلامية، ولم يختبره العرب إلا في العصر الحديث.

ويبدو أن ذلك يرجع أيضاً إلى ما يذهب إليه البعض من أن «العرب على المدى التاريخي الطويل وحتى وقت قريب لم يخبروا العيش في نطاق دولة منتظمة، ثابتة ودائمة، وذلك بالمعنى التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه للدولة، لأن الدولة في تجربتهم التاريخية كانت عرضة للإجهاض والانقطاع المتتابع بين وضعية الدولة واللادولة على التوالي»(٢).

ويبدو أن سبب اللجوء إلى الاجهزة النظرية والإصطلاحية لصياغة نموذج الدولة الإسلامية - وهو شكل من أشكال استمداد المرجعيات النظرية ويمكن أن يطلق عليه المسمّى الذي يطلقه بعض الإسلاميين هو نمط من الاستيراد الثقافي والمرجعي عن الغرب - هو أن مفاهيم الخلافة، وشروط الولاية والولاة تختلف جذرياً عن النموذج الديمقراطي وعن نظريات ومفاهيم وتقاليد الدولة القومية كما تعرفها التقاليد التاريخية والسياسية للغرب. وفي الوقت نفسه يسعى منتجو هذا الإنتاج السياسي والفقهي إلى محاولة إظهار أن ثمّة تأصيلاً وتنظيراً لمفهوم الدولة الإسلامية السياسية كبديل للدولة القومية ومشروعها الذي تديره النخب الحاكمة.

٩ . هناك، إذن، إشكاليات ومعضلات نظرية وفقهية متعدّدة تمسّ التصوّرات والمواقف الإسلامية من عمليات بناء الدولة الحديثة وشرعياتها، ونظمها وقيمها وتكاملها الداخلي، وبناء الأمة - في المجتمعات العربية باستثناء مصر - وتعارضات وتناقضات هذه الرؤى مع بعض المفاهيم والقواعد التي تطرحها النصوص الإسلامية السياسية السائدة، وبعض الجوانب التعددية التي قد تطال

مفاهيم الغيريّات على الساحة الاجتماعية الداخلية أو الغيريّات الخارجية، كالغرب من منظورات عقدية أو شريعية أو فقهية - لدى بعض الفقهاء والمدارس الفقهية - بما يؤدّي إلى إعاقة مشروعات الاندماج الداخلي حول دولة القانون الحديث، بمبادئها وقيمها الأساسية. ولا شكّ في أن هذه الإشكاليات تمثّل في هذه اللحظة تعبيراً أميناً عن معضلات التطوّر السياسي للحركة الإسلامية بكل مكوّناتها وأطرافها - والفكر والخطابات والفقه الحاملة له - من ناحية، ومن ناحية أخرى عثرات لمشروع المقرطة من أعلى، وأزمات تطبيق النموذج الديمقراطي في بنيات تنطوي على إعاقات قيمية وثقافية وسلوكية مضادّة له.

وفي اعتقادنا أن هذه الإشكاليات تطرح في ظلّ اختناقات وتوتّرات وضغوط سياسية واجتماعية، وأزمات اقتصادية طاحنة، ومن ثم تؤثّر على إمكانية تفكيك ورفع هذه الإشكاليات، أو على الأقل البحث عن تأليفات وتوافقات على نحو ما حدث سابقاً في تاريخنا.

١٠. إلا أن حدّة التأزّم في طرح هذه الإشكاليات الفقهية والنظرية والسلوكية، الناتجة عن الاستقطابات الحادّة في المجتمعات والدول العربية - ومصر داخلها وفي قلبها - وبكل تمايزاتها التاريخية والثقافية لا يعني من وجهة نظرنا أننا إزاء إشكاليات مغلقة أو دائرية، وذلك على الرغم من ظاهرة تكرار صناعة الإشكاليات، والثنائيات التي حفل بها الفكر المصري الحديث ولا يزال.

إن نظرة على تاريخ فكر الحداثة أو النهضة - وكلاهما مبتسر وعاش في حضانات النخب الحاكمة أو لدى الفئات الوسطى التي تتآكل الآن - تكشف لنا عدم دقّة - بل وشبحية وكابوسية - وهم الجمود الفكري والأبدي لجماعة أو تيّار فكري أو سياسي، وهو موقف لا اجتماعي ولا تاريخي - وهو ما يصوغه البعض حول فكر الإسلام السياسي وجماعاته إزاء الديمقراطية وغيرها من هندسات ومفاهيم الحداثة السياسية والاجتماعية والقانونية الغربية.

١١. إن ما يكشف عن حدود الوهم السكوني والنسقي المغلق المرسوم على الإسلام السياسي في عمومه، هو العودة إلى التجارب التاريخية لتفاعلات الرؤى وبنيات الفقه ومؤسّساته ورموزه إزاء الحداثة السياسية والاجتماعية والأخلاقية كما تمثّلت في البنيات والمؤسّسات القانونية الوافدة، بل وظاهرة الدولة الحديثة كما أتيح لبعض مكوناتها ومؤسّساتها التطبيق في مصر تاريخياً. إن الطرق والمناهج العقلية التي تعامل بها المفكّرون الإسلاميون مع صدمات الحداثة، وواقع الاختلال الحضاري مع الغرب في ظلّ الاحتلال الأجنبي، ربما تفتح طريقاً ثالثاً بين رؤية الجمود الإسلامي وتناقضه مع الحداثة في نظر بعض القوى العلمانية وشبه

العلمانية، وبين رؤية تدور حول رفض كل منجزات الحداثة السياسية لدى أقسام من الإسلاميين الحركيين ومريديهم وأتباعهم وبعض منظّريهم.

رؤيتان استقطابيتان تعيدان إنتاج إشكاليات وثنائيات وأزمات كلاسيكية في تاريخنا الفكري، وذلك في تبسيطية جديدة بنزعتهم السجالية وتبعد عن مجال التحليل الموضوعي بتركيبه وتعقيده.

١٢ . إن نظرة على واقع التطبيقات التي تمّت في مصر تكشف عن أن الانساق والمؤسّسات القانونية والإدارية، والتنظيمات الحديثة هي تعبير عن بعض مكوّنات الحداثة المستمدّة من المرجعيات الغربية ولم تكن هناك مشابهات لها في التجارب السابقة، ومن ثم عدّت المكونات الغالبة لهذه الانساق في حالة وفاق مع الفقه القانوني والشرعي الإسلامي، وعدّت ضمن الأعراف الجديدة، التي لا تتناقض مع نصوص ورؤى المدارس الفقهية التقليدية السائدة - إلا في بعض القواعد الجنائية والمعاملاتية المحدودة - وكانت الدعوة المطروحة دوماً منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى أوائل عقد السبعينيات، تتمثّل في رفع بعض التعارضات مع نظام الشريعة في تلك الحدود، ولم يكن الأمر يجاوز ذلك قطّ في النصوص السائدة. ويبدو أن طبيعة التغيير الواسع الذي تمّ، - ولا سيما مع دمج الاقتصاد المصري في بنية الاقتصاد الرأسمالي العالمي على عهد إسماعيل باشا وما بعده وما حمله من الأنظمة لها -، أدّى إلى التسليم بدخول الدساتير والأنظمة الإدارية والجنائية والقوانين المدنية والتجارية... الخ[٣].

ولعلّ هذا الاتّجاه مع صدمة الحداثة القانونية والسياسية وواقع الاحتلال دفع المفكّرين الإسلاميين إلى الموقف الإصلاحي والدفاعي بهدف استنباط حلول - غالبها دفاعي النزعة - مستمدّة من النصوص الإسلامية المقدّسة، والسنوية، والفقهية، وعلم الكلام، وتراث المعاملات بهدف تسويغ هذه البنيات الوافدة، أو محاولة تعديلها، ولا سيما في ظلّ السؤال الكبير: لماذا تقدّموا، ولماذا تخلّفنا؟ وكيف السبيل للخروج من دائرة التخلّف!

إن بيئة طرح الأسئلة - وما تنطوي عليها من ضمنيات - أثّرت في كيفية صياغة مفاهيم وأساليب التفكير لدى العلماء المسلمين، إن البيئة شبه الليبيرالية، وسيادة الحوار في المجتمع في إطار نخبوي والاحتكاك مع الأفكار الوافدة، كل ذلك شحذ قدرات المفكّر والفقيه والداعية إلى البحث عن حلول بعيداً عن نزعة التشدّد، والرجوع للفرز، والتحليل، والاستفادة، والإضافة، كل ذلك في بيئة انفتاح فكري أثّرت نسبياً على الإنتاج الفقهي، وهو ما انعكست آثاره في اقسام الشريعة في كلّيات الحقوق، ودار العلوم، والقضاء الشرعي حيث ظهرت المناهج

المقارنة - ولو على نحو شكلي ولغوي - بين بنيات القانون الحديث، ونظام الشريعة. ومن ناحية أخرى، تشكّلت ليبيرالية إسلامية انفتاحية، ووجهت ببعض المقاومات التقليدية - لظرف تاريخي يتعلّق بحالة الاستعمار والدور الدفاعي الذي لعبته المؤسّسة الرسمية وفئة العلماء التقليديين في هذا الإطار - وظلّت هذه الليبيرالية الإسلامية تعبيراً عن تفاعلات خصبة بين البيئة شبه الليبيرالية في السياسة والفكر وبين العقل الإسلامي التقليدي والمحدث مع التيّارات التي تموج بها.

وفي هذا السياق كانت ظاهرة الدولة - القومية الحديثة، والنموذج شبه الليبيرالي - الذي تبنّته النخبة المصرية، وأفكار الدستور، والقوانين، إلخ، شكّل تحدّياً للفكر الإصلاحي السلفي ولم يرفضها لأنه كان يدور ضمن إشكالياتها. وكان عليه أن يوجد حلاً إسلامياً لعدد من المشكلات الجوهرية في ما يتعلّق بالمفاهيم النظرية التي قام عليها نظامها، مثل مفاهيم الدستور والأمّة والمواطنة والجنسية والتراب الوطني... ولم يرفض الإصلاحيون السلفيون مبدأ الدستور، كالإفغاني، ومحمد عبده، وعلال الفاسي وحسن البنّا(٤).

ويمكن القول مع البعض - أومليل - إن الإصلاحيين قد بدأوا بالفعل في وضع أسس تفكير قانوني لمؤسّسة الدولة، حين كانت الدولة الوطنية هي مطلب الحركات الاستقلالية(٥).

ولكن مع انهيار كل وعود وشعارات دولة ما بعد الاستعمار في الاستقلال، والعدالة الاجتماعية، ثم الحرّيات، إلخ.

كل ذلك شكّل معيناً لا ينضب في خطابات دحض شرعية هذه الدولة ونخبها الحاكمة.

وقد ساهمت عمليات اجتياح العقل العسكري للمجالات المدنية مع ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وعسكرة المجالات المدنية والاجتماعية والثقافية في ظلّ دولة التعبئة والتسلّطية والكوربوراتية والتحالفات الاجتماعية بين مقاولي الطبقات - بتعبير لويس عوض - وتأميم الصراعات الاجتماعية - بتعبير محمد سيّد أحمد -، أدّى ذلك إلى إنتاج الفقيه العسكري، بتعبير أدونيس - باستثناء استاذنا الإمام العالم الاستثنائي الشيخ محمود شلتوت - والمثقّف العسكري ذي النزعة الانقلابية. وكل ذلك مع تفكّك بيئة وأجواء وبينات ومناهج التفكير الحرّ. ومن الشيّق والمثير معاً ملاحظة النزعة التي رفعت لواءها عناصر متعدّدة من المؤسّسة السنّية الرسمية للواء الاشتراكية الإسلامية. وثمّة انعكاس لأيديولوجيا الدولة الناصرية على المؤسّسة ونظم إنتاج الخطاب الديني الإسلامي - نجد نظائر لها في بعض طيوف الخطاب الديني المسيحي - والطابع التسويغي والتبريري لبعض هذه النصوص - إن لم يكن

كلّها - على صعيد بناء الشرعية للخطاب السياسي المسيطر.

ومع ذلك نستطيع أن نلحظ استمرارية التقليد السنّي الفقهي المتمثّل في نزعة الوفاق مع الحاكم، والحكم وعدم إبداء تعارضات جذرية ولو عبر صيغ الموالاة، وصفات ولاية المتغلّب، إلاّ أن التقليد استمرّ إلى حدّ ما في هذه المرحلة، ولا سيما في ظلّ ايديولوجية التحرّر الوطني ومواجهة الاستعمار الغربي، حتى في ظلّ بعض الانتقادات للتأميمات والموقف من الملكية الخاصّة - والمستغلّة، كما وصفت آنذاك - وفي ظلّ تراجع النظام على مستوى الخطاب إزاء القوى المحافظة كما تجسّد في تقرير لجنة الخمسين حول الميثاق الوطني.

غير أن تواطؤ النظام الساداتي، وتعاونه مع الإخوان والقوى الإسلامية لإعادة التوازن على الساحة السياسية مع الراديكالية الماركسية والناصرية، أدّت إلى تحوّلات جذرية وعاصفة مع نظام الانفتاح، والهوّة بين الأغنياء الجددّ والأغلبيات الفقيرة، أدّت إلى صعود راديكاليات أخرى إسلامية - وهو ما درسناه في مؤلّفات وبحوث عديدة لا مجال هنا لتناول هذه الجماعات وعوامل صعودها وأيديولوجياتها وسياساتها تجاه الدولة، أو موقف الأخيرة منها، إلخ - أدّت إلى اغتيال الرئيس في أكتوبر ١٩٨١، ولكن هذه البيئة الانتقالية ساهمت في انكسار التقليد السنّي، وفقه التوفيق والتأليف الذي كان سائداً وانكسرت بعض قوادمه.

ويمكن القول هنا إن ثمّة فقهاً غاضباً ومتمرّداً يقاتل النخبة السياسية الحاكمة، ومفاهيم الحداثة والدولة القومية، إلخ، على أسس ومعايير رمزية ومن ناحية أخرى، صدامات عنيفة بالنار والبارود والدم طوال عقد الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وصلت ذروتها للحدود الثأرية. إن تحليل الوقائع العنيفة - سواء العنف ذو الوجوه الطائفية الذي يمسّ أسس الاندماج القومي الحديثة، أو الموجّه للأجانب، أو العشوائي - يكشف عن عنف أطراف الحركة الإسلامية من الجماعات الراديكالية، التي لديها إنتاج فقهي يرفض شرعيات الدولة القومية الحديثة، وكل قيم ومؤسّسات ونمط حياة المجتمع وذلك على أسس دينية وعقدية وشريعية محضة. ويكشف النصّ الإسلامي الراديكالي المنتج في ظروف السرية، وسياقات العنف ومتغيّراته، وتحوّلاته عن أننا إزاء تصادم حقيقي مع النظام الديمقراطي.

في حين أن مرحلة الثمانينيات شهدت تحوّلاً آخر عبر «الإخوان المسلمين» واستراتيجيتهم في التكيّف السياسي والمواجهة مع الدولة عبر التحالفات الحزبية مع «الوفد»، و«العمل» و«الاحرار»، ودخولهم البرلمان. ومن ناحية أخرى استراتيجيتهم التي أسميناها الأسلمة من الوسط (انظر مؤلّفنا «الوجه والقناع:

الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع»، القاهرة ١٩٩٦)، عبر النفاذ إلى السيطرة على الهياكل الوسيطة، والتي تحددت في النقابات المهنية الكبرى ونوادي أعضاء هيئات التدريس في الجامعات المصرية.

يمكن القول إن هذه التجربة حركت نسبياً تفكير بعض العناصر داخل الجماعة التي لا يزال يسيطر عليها التفكير السنّي التقليدي والمحافظ - في مركزها المصري - بسبب نفوذ آباء الحركة من الرعيل الأول والثاني، ولكن خبرة التعاون مع السادات والخبرة البرلمانية، والتعاون مع نظام السادات، والتفاعلات مع الأحزاب والقوى السياسية الأخرى، أدّت إلى مرونة نسبية ومحدودة لدى بعض عناصر الحركة تمثّلت في إصدار عدد من البيانات التي تمثّل نقلة نسبية في تفكير الإخوان، وهو ما تمثّل في البيانات الخاصّة بالمرأة والتعددية السياسية وبيان للناس، إلخ، وتلا ذلك محاولة إنشاء «حزب الوسط» على أيدي بعض الشباب الإخوان من ذوي التجربة النقابية خلال عقد الثمانينيات وأوائل التسعينيات (انظر مقالنا: «الإخوان والحكومة: من سياسة تكسير العظام إلى المناورة السياسية»، جريدة الوفد، ١٨ يناير ١٩٩٦، ص١١).

إن نظرةً على برنامج الحزب وتحليلاً لأطره ومرجعياته ولغته السياسية - أي نظامه اللغوي والدلالي - يكشف عن أنه من الصعوبة القبول بالرأي الذي يرى أن الحركات الإسلامية السياسية كلها منغلقة وغير قابلة للتطوير، والتكيّف السياسي مع الديمقراطية، على الرغم من كون هذا التغيير لا يزال في طور التجربة والذرائعية، ويواجه بهجوم من الأجيال القديمة المحافظة، ولامبالاة من قبل بعض القوى السياسية الأخرى في إطار السجالات السياسية الفجّة التي تدور في المجال السياسي-الثقافي في مصر.

١٣. إن ما يجعل البعض يرى أن المشروع الذي يحمله الإسلاميون الحركيون يتناقض مع الديمقراطية هو أن مجمل هذا المشروع لا يزال غير واضح في ما خلا المبادئ العامة، والتي ينتج بعضها وفقاً للحالة الطقسية والرمزية المتوتّرة السائدة في المجال الاجتماعي، وغموض نوايا شخوص وقيادات عديدة حول الموقف من الديمقراطية واعتبار البعض أن العمل عبر الآليات الديمقراطية ذو وظيفة غائية وأداتية تتمثّل في اللجوء الى صندوق الاقتراع حتى الوصول إلى السلطة مرّة واحدة وللأبد - مثال بعض قيادات «الإنقاذ» في الجزائر غداة نجاحهم في الجولة الأولى للانتخابات البرلمانية قبل بدء الحرب الأهلية الجزائرية - وإعلان الدولة الدينية. وما يعزّز هذا الاتّجاه ان الإشكاليات الكبرى التي تطرحها مشروعات المبادئ العامّة حول الدولة الإسلامية لا زالت غير مطروحة في النصّ الإسلامي

السياسي السائد - أو بتعبير أدقّ النصوص الإسلامية السياسية - فضلاً عن غياب التقليد الديمقراطي في البنيات التنظيمية الداخلية لهذه الجماعات القائمة على الولاء والطاعة، والالتزام الصارم. ناهيك عن أزمة جمود الفكر المحافظ وضعف مكانته ومناوراتهم مع المتشدّدين والقوى الأخرى، وميلهم مع ميزان القوى حيث يميل.

وثمّة نفوذ قوي لنزعة الاستقطاب، وسياسة ثقافة الاستبعاد، وأوهام النصر السريع لدى بعض الجماعات الإسلامية، وهو الأمر الذي ينعكس سلباً على المساجلات السياسية في مصر، ويدمّر أية إمكانية لبناء الجسور بين المدارس السياسية والفكرية المختلفة التي يسيطر عليها العقل الغوغائي والأفكار المحافظة لأجيال هرمة من القادة الحزبيين. ولعل بيئة الاستقطاب والاستبعاد لا تدفع نحو تحريك العقل الفقهي، والعقل السياسي الإسلامي إلى التجديد الديني والاجتهادي، وإلى بناء قنوات مع التقليد السنّي المصري الانفتاحي الذي سبق أن ألمحنا إليه في غير هذا الموضع.

ولكن أخطر ما في المشهد السياسي-الفكري الراهن، ويعزّز أزمة الجمود الفقهي والفكري إزاء الديمقراطية، ويحول دون التحرّك الاجتهادي المبدع إزاءها يتمثّل في الخلل في توازانات القوى بين القوى الإسلامية السياسية - كتعبير عن حركة اجتماعية - وبين القوى الفكرية والسياسية الأخرى شبه العلمانية، وعدم فعالية وكفاءة النخبة السياسية والمؤسّسات التي تديرها، الأمر الذي يدفع إلى المزيد من التشدّد بين الأطراف كافة ويكرس الاستقطاب والنفي المتبادل.

وثمّة غياب للفقيه المجتهد في ظلّ ثقافة تسلّطية وقمعية وإطلاقية، وهو تعبير ونتاج عن انكسار مشروع الفكر الإسلامي التحرّري والليبيرالي، ويساهم في إنتاج ويكرّس هذه الحالة أزمة المؤسّسات التعليمية الإسلامية وحاجتها للتطوير والإصلاح.

ومن ناحية أخرى، ثمّة حلول وإجابات عربية تنتمي إلى الحركة الإسلامية السياسية تتجاوز الإنتاج الفقهي والفكري لنظائرها في المركز الأمّ - مصر - ولكنها لا تؤخذ بعناية سواء في موقفها من الدولة الحديثة أم النظام الديمقراطي.

إن وضعية الالتباس التي تشوب التيّار الإسلامي السياسي في مواقفه من الحداثة السياسية والقيمية والاجتماعية هي جزء من التباسات تشمل الجميع أيضاً. إن غموض حقول السياسة والثقافة والمعارف والاقتصاد في مصر تلقي بظلّها على احتمالات ومشروعات تكييف كل التيّارات، وعلى رأسها الجماعات الإسلامية السياسية مع المشروع الحديث برمّته، وتجعل إمكانية تقديم تخطيطات أولية لإعادة

بناء التقليد السنّي الفقهي مسألة دونها مصاعب جمّة، وربما كان مفتاحها الأساسي تجديد أجيال، وخيالات ومنظومات فكر وأدوات النخب الحزبية والسياسية في الحكم والمعارضة و«الإخوان المسلمين» جميعاً. كيف، وبأي أدوات؟ سؤال ليس هنا موضع الإجابة عنه في ظلّ أشباح واتّجاهات ورياح مفترق الطرق بين العصور.

وحيث استكمال مشروعات الحداثة ليست نزقاً ولا ترفاً، وربما ليست خياراً في ظل إعادة تشكيلات العالم وعلاقاته ومواقفه.

الفصل التاسع

المعتقد الديني الإسلامي والتطوّر التكنولوجي: بلاغة التوظيف البراغماتي للحداثة في مصر

المعتقد الديني والتطوّر التقني: محاولة في السيطرة على الموضوع وتحديده

عندما طرح هذا الموضوع ليكون موضوعاً للبحث، اجتاحني الوجل والتردّد نظراً لتعدد أبعاده وأطرافه. فثمّة غموض تجلّى من بين ثنايا الموضوع وسيوله، ربما تحول دون تحديده وضبطه. أن مقتضيات المقاربة الأكاديمية رفضت بعض الضرورات، حتى يمكن ضبط الموضوع والإمساك ببعض جوانبه وإيحاءاته، ومن ثم الخروج من الطابع الفضفاض لتعبير المعتقد الذي يثير جملة من الدلالات والعموميات: هل هو المعتقد الديني، أو السياسي أو الايديولوجي، أو الفلسفي، أو القومي؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، عن أي معتقد وفي إطار أي جماعة، أو دولة، أو ثقافة، وفي مجال إقليمي أم عالمي؟ وفي مجتمعات الشمال أم الجنوب؟ وفي ظلّ أي مرحلة زمنية أو تاريخيّة نتحدّث عن المعتقد في علاقته بالتطوّر التقني؟ وعن أي تطور في التقنية نتحدّث؟أسئلة تتفتّح على أسئلة وغموض يتناسل من غموض!

وانطلاقاً من هذه الأسئلة التي تبدّت لي، حاولت تحديد الموضوع من خلال مجموعة من التحديدات الأوّلية التالية:

١ . تحديد المعتقد من خلال إضافة صفتين إلى مفردة المعتقد، وهما ديني، وإسلامي.

٢ . تحديد المجال المجتمعي-الثقافي في الإطار المصري.

٣ . تحليل العلاقة بين التطوّر التقني والمعتقد الديني الإسلامي المصري من زاوية توظيف الحداثة التقنية من قبل المؤسّسة الدينية الرسمية (الأزهر) والجماعات

الإسلامية على اختلاف طيوفها من الاعتدال إلى الراديكالية والعنف.

٤ . الإشكاليات التي يطرحها التطوّر التقني في عصر الزواج الكاثوليكي ما بين ثورتي المعلومات والاتّصالات على المعتقد الديني في مصر.

إن التركيز على الحالة المصرية ربما يشكّل نموذجاً لبعض الحالات المماثلة في الاقليم، لاعتبارات تاريخية مرجعها أنها مركز الإسلام السنّي الحديث والمعاصر، والمؤسّسة الأصولية السنّية هي ابرز مراجع ومؤسّسات العالم الاسلامي السنّي.

ومن ناحية ثانية، فالحركات الإسلامية السياسية تشكّل مركزاً آخر من مراكز التأثير في المنطقة وخارجها، حيث الجماعة-الأمّ لحركة «الاخوان المسلمين»، والحركات السياسية الاسلامية الراديكالية التي تمارس العنف. والأنظمة الفكرية لهذه الجماعات تشكّل أسس المرجعية الايديولوجية للجماعات النظيرة عربياً سواء في برامجها أم تفسيراتها الفقهية واللاهوتية التي تحاول نقل المعتقد الديني من مجاله الايماني والاعتقادي إلى المجال العامّ، والسياسي تحديداً.

من هنا جاءت بواعث تحديد الموضوع ومجاله وصفاته وحدوده.

وسوف نتناول موضوعنا في النقاط التالية:

أولاً: التقنية، والاسلام والدولة في مصر.

ثانياً: الإسلام السياسي والحداثة: إشكاليات توظيف الدهري في خدمة المقدّس.

ثالثاً: الثورة المعلوماتية-الاتصالية، والمعتقد الديني: المسارات المحتملة.

رابعاً: خاتمة: المعتقد الديني والعمل والحرّية الشخصية: وشم القيود والمراوغات.

أولاً: التقنيّة والإسلام والدولة في مصر

ثمّة ملاحظة تاريخية تكشف عنها العلاقة بين التطوّر التقني، والمعتقدات الدينية في مصر، وهو ارتباط الاكتشافات التقنية ببنية الايمان العقيدي في مصر الفرعونية، وأبرز تجليات هذا الارتباط تمثّلت في تكنولوجيا التحنيط وأسراره المقدّسة، وبناء الاهرامات والمعابد. إن التركيبة التقليدية تمثّلت في أن علاقة الإنسان المصري بالتكنولوجيا مرّت عبر علاقة حميمية بالإيمان الديني الوضعي، وربما كان ذلك نقيض العلاقة بين التقنية الحديثة -وما بعدها- التي تمثّلت في الفصل بين القيم الدينية والايمانية اللاهوتية، وبين الأدوات التكنولوجية وإبداعها وإنتاجها، وعلاقتها بالانسان من خلال علاقة استعمالية وظيفية واستهلاكية

تجارية.

وثمّة علاقة تاريخية بين التطوّر في تكنولوجيا الحروب، وبين المعتقد الديني. بعض الحروب الدينية ساهمت في تطوير التقنية العسكرية لنشر غالب الأديان الوضعية، والسماوية في ما بعد، على الرغم من العوامل الاقتصادية والسياسية الأخرى، والأكثر فاعلية في تحريك الجيوش في الحروب وراء شعارات الفتوحات والغزوات الدينية.

ويمكننا ابداء ملاحظات اخرى حول دور التطور التقني الحديث، ووظائفه وانعكاساته على المعتقدات الدينية، ووجيزها يتمثل في ما يلي:

١ . حفظ بنية المعتقدات المقدّسة ونصوصها الأساسية، والشروح اللاهوتية والفقهية، وذلك لأداء وظيفة اعادة إنتاج المعارف والمؤمنين والاعتقادات.

٢ . بثّ الاعتقادات الدينية ونشرها وتوزيعها على قطاعات واسعة من جماعات المؤمنين داخل فضاء إقليمي محدّد، ثم إعادة نشره في فضاءات ثقافية-اجتماعية خارج الفضاء الإقليمي، ولاسيما بعد ظهور مطبعة غوتنبرغ.

٣ . جذب اتباع ومريدين جدد خارج المركز الديني، ولاسيما بعد ظهور الإعلام المرئي والمسموع.

٤ . توظيف المعتقد الديني في إطار تكنولوجيا الاعلام المرئي والمسموع في النزاعات السياسية على أيام الحرب الباردة كجزء من الحروب الإيديولوجية.

ثمّة علاقة تفاعل وتوظيف للتطوّر التقني الحديث في مجال المعتقد الديني، ومن قبل الفاعلين الأساسيين في هذا الحقل، سواء تمثلوا في مؤسّسات دينية أو قادة أو جماعات وأحياناً بعض الدول والحكومات. وفي هذا الإطار يمكننا رصد الملاحظات التالية:

أ) فرض التطوّر التقني الحديث على المؤسّسات الدينية واللاهوتيين والفقهاء واعادة النظر في بنيات التفسير اللاهوتي والفقهي السائدة، وذلك بهدف مواكبة هيمنة الفلسفات والإيديولوجيات والرؤى العلمانية على المجال العامّ، وذلك من خلال محاولة إيجاد إجابات عن أسئلة الوجود الفلسفي والاجتماعي والسياسي. ولا شكّ في أن اللاهوتيين والفقهاء والقادة الدينيين رموا من خلال تجديد الفكر الديني، والمؤسّسات الدينية واللاهوتية، إلى توسيع المجال الديني في إطار التنافس على شغل حيّز مواز أو متداخل مع المجال العام-المدني والعلماني في آن معاً-، ومن ناحية أخرى، إنماء الرأسمال الديني.

ب) الاستفادة من الأثر الاغترابي لعلاقة الانسان بالتقنية - في بعض مراحل

تطوّرها- في مدّ هيمنة الدين والمقدّس ووظائفهما النفسية في تحقيق التوازن بين التكنولوجيا والفرد، بهدف جذب الأفراد إلى المؤسسات الدينية وطقوسها ورموزها وعوالمها.

ج) لعبت التقنية دوراً محورياً في إعادة رسم الحدود بين المقدس، والدنيوي، انطلاقاً من كونها تعبير عن الابداع الإنساني- في علاقته بالمجتمع والطبيعة -، وأن الانسان خالق التكنولوجيا هو مركز الكون. وأن الانقطاعات في المعرفة والتقنية والتطوّر الاجتماعي والانساني يمثّلون تأكيداً مستمراً على محورية الانسان كفاعل اجتماعي-سياسي، ومن ثم فالمصير الإنساني هو تعبير عن المشيئة الانسانية-الاجتماعية، وليس رهناً برضاء القوى ما فوق الوضعية.

د) ان التقنية وتطوّراتها كانت تعبيراً عن ميلاد الفرد في المجتمعات الأوروبية الحديثة، ومن ثم الانفصال بين الوضعي والميتاوضعي، وتحوّل الفرد إلى مركز الكون.

هـ) وظفت الاديان والمؤسّسات الدينية والمذهبية-السماوية، والوضعية -التقنية الحديثة في نشر معتقداتها، ومذاهبها داخل المؤسّسات الدينية وخارجها، وفي الوقت ذاته استخدمت الجماعات والفرق والمذاهب الدينية المنشقّة عن بعض الديانات السماوية التقنية الحديثة، كالتلفاز والكومبيوتر في تشكيل فضائها الخاصّ، ومكانتها داخل المجال الديني وليس هذا قاصراً على الجماعات الدينية التي تنتمي إلى بعض الأديان السماوية، وانما الجماعات الدينية الصغيرة التي تؤمن بمعتقدات دينية سماوية أو وضعية.

و) شكّل الزواج الكاثوليكي بين ثورتي المعلومات والاتّصالات المرئية، إمكانية جديدة للأديان والمؤسسات الدينية وللجماعات الصغيرة ومذاهبها، في تكوين شبكة اتّصالية مكثفة من المريدين والأتباع وفي نشر منظوماتها العقيدية والمذهبية عبر القنوات التلفزيونية الخاصّة والأنترنت، بحيث تتجاوز هذه الأفكار مجال الدولة إلى مجالات تتعدّى حدود الدولة القومية، وربما تتسع في ما بعد لتشمل الفضاء العالمي العابر للدول.

ز) تلعب لغة الصورة وبلاغتها دوراً مهماً في الخطاب الديني المرئي الجديد، سواء عبر السينما أم الدراما التلفزيونية أو مفردات لغة الصور في دعم الخطابات الدينية على اختلاف مصادرها وأديانها واتّجاهاتها.

ح) ساهمت ثورة المعلومات في تغييرات هائلة في الدراسات اللغوية ولسانيات اللغة، ومناهجها، وفي أساليب التحليل والتفكيك للبنيات اللغوية والمفاهيمية، وفي ابتداع مناهج وبرامج لغة الحاسوب - الكومبيوتر -، وأدّت هذه الانقلابات

في دراسة اللغة ومناهجها، إلى تجديد في دراسة بنيات الاعتقاد الديني، وأساليب التفسير وأدواته المختلفة، مما أدّى إلى سجالات لاهوتية وفقهية وفكرية عديدة في مجتمعات عديدة، ومنها مصر، وأبرزها مؤخراً دراسة الخطاب الديني الإسلامي السائد من قبل الباحث المصري حامد نصر ابو زيد، وذلك على الرغم من دراساته حول النص الديني والخطاب الديني يمثّلان مجرّد ممارسة نظرية وتحليلية أولية لهذا الحقل المنهجي والمفاهيمي الغربي المصدر والتطوّر.

إن الملاحظات الأولية السابقة تكشف عن علاقة تفاعل بين المعتقد الديني عموماً - ولاسيما في المجتمعات الأوروبية-الأميركية- وبين المؤسّسات الدينية والفاعلين الدينيين كافة، وتشير أيضاً الى توظيف الفاعلين الدينيين للحداثة التقنية، والثورة الصناعية الثالثة، وما بعدها في محاولة مدّ المجال الديني إلى نطاق وحدود اوسع من المجال العام.

ومن ناحية أخرى يمكننا القول إن حدود المجال العام لا زالت تحظى بشكل آخر من القداسة المدنية - اذا جاز التعبير - بوصفها تعبير عن حصاد لتطوّر تاريخي واجتماعي وفلسفي في المجتمعات الشمالية المتقدمة، وذلك على الرغم من شكوك عديدة تحيط الآن بالمجال العامّ ومدى تمثيله للمدني وفاعليه عليه، ومن ناحية أخرى التهميش المنظّم لبعض القوى الأكثر هشاشة في المجتمع.

إذا كان ما سبق بعض صور العلاقة بين التطوّر التقني والحداثة، اين نضع العلاقة بين الإسلام والدولة والتطوّر التقني في مصر؟

يمكننا تناول هذه العلاقات من خلال دراسة عدد من الفاعلين في المجال الديني، وهم المؤسّسة الدينية الرسمية ممثلة بالأزهر، والقوى السياسية الإسلامية المختلفة، والدولة، وذلك في محاولة للكشف عن كيفية توظيف الحداثة في مجال إعادة توظيف المقدّس واللاهوتي والفقهي في مصر، وذلك على النحو التالي:

١ . الفاعل الديني الرسمي: المؤسّسة الأصولية الأزهرية والحداثة التقنية

اعتمدت المؤسّسة الدينية السنّية في مصر على الخطاب الشفاهي، والعقل النقلي، والاتّصال المباشر-بين الواعظ والداعية الديني وبين الأتباع- في نقل المعارف والقواعد الإيمانية والتفسيرات الفقهية للنصوص القرآنية المقدّسة، وأحاديث الرسول (صلعم)، وفي السيرة النبوية، والمذاهب الكبرى التي تشكّل فقه الجمهور السنّي. وعندما دخلت المطبعة وصناعة الكتاب، أثار هذا التطوّر التكنولوجي حساسية ومساجلات لدى جماعة الفقهاء والوعّاظ حول مدى

مشروعية طبع القرآن الكريم، واعترض البعض على ذلك بدعوى ان آلة الطباعة ستضغط على لفظ الجلالة وتستخدم الحبر "الزفر" في طباعته. وعندما دخلت الإذاعة في مصر، اعترض بعض رجال الدين على تلاوة القرآن الكريم من خلال الميكروفون الى أن حسم شيخ الأزهر الظواهري الأمر بفتواه الشهيرة[١].

ومع التطوّر المستمرّ في استيراد التكنولوجيا، قامت المؤسّسة الرسمية باستخدام هذه الادوات المختلفة في آداء وظائفها، وفي إعادة انتاج المؤسّسة الدينية لذاتها، سواء في مجال التعليم وتكوين الأئمة أو الفقهاء، أم في جذب عموم المتديّنين، أو في إعادة تحديث المؤسّسة الازهرية وتطويرها وتحويلها إلى جامعة تدرّس العلوم الدينية والعلوم الحديثة، كالطب والصيدلة والهندسة والعلوم، الخ ودراسة الدين ومبادئه على وجه العموم في هذا القطاع الحديث. ووظّفت المعامل والمختبرات العلمية في أداء المؤسّسة لوظائفها التعليمية. ومن ناحية أخرى، استخدم الميكروفون، وأجهزة الكاسيت والإذاعة والتلفزيون في أداء المؤسّسة الدينية، وجماعة الوعّاظ وأساتذة الفقه والعقيدة لوظائفهم في الوعظ والإرشاد الديني، او في تدريس العلوم الدينية. ووظّفت هذه الأدوات التكنولوجية-الاتصالية في أداء عدّة وظائف أخرى يمكن بلورة بعضها في ما يلي:

أ) إعادة انتاج بنية الثقافة الدينية الأصولية التقليدية.

ب) استخدمت كأداة للتعبئة والحشد الديني عبر الميكروفونات والإذاعة والتلفزيون والكاسيت.

ج) إعادة انتاج الحسّ والمعايير والرموز الدينية في المجتمع المصري، والتداخل في المجال العامّ الهشّ، والقابل للاختراق.

ثمّة توظيف للتطوّر التكنولوجي في أداء المؤسّسة الدينية الرسمية لوظائفها، وفي المستوى نفسه إعادة إنتاج البنيات المقدسة والتفسيرية والفقهية والتأويلية كما تجسّدت في تاريخ الإسلام السنّي وفي فقه الجمهور.

وباستثناء حالة الفقيه المجدّد، الأمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، وبعض الفقهاء المتمردين على المؤسّسة، لا نستطيع أن نلحظ أي تحوّلات تجديدية في بنيات التفسير والتأويل الديني استطاعت التأثير على المعتقد الديني الاسلامي السنّي في مصر[٢] ومكوّناته العقيدية، والتفسيرية، والفقهية، لدى السواد الأعظم من المسلمين المصريين أو صفوتهم السياسية. ومن ناحية أخرى، كرّست الأدوات التكنولوجية وتطوّراتها القيم والمفاهيم السلفية التي تدور حول محوري النقل والإتباع لدى قطاعات واسعة من المصريين.

ويمكننا أن نرصد بعض الظواهر الجديدة في مجال العلاقة بين التطوّر

التكنولوجي وإنتاج المعارف والتأويلات والمعاني الدينية في المؤسسة الأزهرية تتمثل في ما يلي:

١. توظيف الكاسيت في نشر خطاب ديني-فقهي متشدّد، وذلك كإعلام مواز لإعلام الدولة الديني، ولاسيما من قبل بعض وعّاظ الغضب الراديكاليين الذينَ ينتجون خطاباً وعظياً وانتقادياً يدور حول محاور عدّة، منها نقد الدولة وسلطاتها السياسية، ورموزها وجهازها البيروقراطي، ثم المطالبة بتطبيق نظام الشرعية الإسلامية بديلاً عن القوانين الوضعية، والانتقال من نظرية القواعد الخمس في الاسلام-شهادة لا إله إلاّ الله، والصلاة، والصوم والصيام وحجّ البيت لمن استطاع اليه سبيلاً - إلى مجال أوسع يتضمّن أسلمة الدولة والسياسة، وإعادة تشكيل نظام الزي، والمأكل والمشرب، الخ، أي اعادة تشكيل المجالين العامّ والخاصّ، وأسلمتهما معاً.

٢. تأثّر وعّاظ وأئمّة الغضب بالخطاب الديني المحافظ الذي تنتجه المؤسسة الحنبلية في بعض البلدان العربية، وذلك من خلال الاتّصال عبر الإعلام المسموع أو المقروء أو الكاسيت أو البرامج المرئية المسجلة على الفيديو-كاسيت، أو من خلال نظام الإعارات في جامعات هذه البلدان، أو العمل في النفط مما أنتج لدى بعضهم خطاباً وعظياً تغلب عليه بلاغة البداوة الدينية وعوالمها الخاصة وشواغلها ومشاكلها وهواجسها الاجتماعية والسياسية.

ولا شك في أن هذه الظواهر أثّرت على المعتقد الديني السني الاعتدالي الذي كان سائداً في المجتمع المصري، وتحوّله - لأسباب أخرى ليس هنا مجالها - الى نزعة محافظة، والى تداخل مكوّنات جديدة في فضاء المعتقد الديني تتمثّل في إدخال نظام الزي إلى المجال الديني وخضوعه لتوجيهاته وإعادة انتاج رؤى وتفسيرات وتأويلات دينية تتّسم بالغلو والتشدّد العقيدي، والأخلاقي المؤسّس على مرجعيات فقهية تقليدية. وعلى الرغم من العلاقة التاريخية الاتباعية بين الدولة المصرية-منذ محمد علي حتى الآن - وبين المؤسّسة الدينية الرسمية، إلاّ أن ظواهر المدّ الديني وعنف الجماعات الراديكالية، جعلت بعض رجال الدين الرسميين يحاولون إعادة صياغة أسس العلاقة التاريخية بين الدولة والمؤسّسة الازهرية، وذلك بتأييد البعض للجماعات الدينية الراديكالية، او تبرير بعض أنشطتها وأفكارها. وتوظيف قطاع داخل المؤسّسة الدينية لحاجة الدولة لهم في مواجهة الجماعات المتشدّدة في توسيع المجال الديني ومدّ نطاقاته في محاولة السيطرة على المجال العام.

٢ . الفاعل الديني الراديكالي: الجماعات الإسلامية المسلحة والتوظيف البراغماتي للحداثة في الصراع السياسي والإيديولوجي .

ثمّة فواعل (Actors) عديدين في دائرة الإسلام السياسي في مصر. إن قطاع الإسلام السياسي اللارسمي يشتمل على ألوان طيف عديدة، يمكن لنا تقسيمها إلى عدّة أقسام:

أولاً: جماعة «الإخوان المسلمين»، وهي تمثّل أحد المراكز المؤثّرة في الإسلام السياسي السنّي عموماً خارج مصر وداخلها. بوصفها الجماعة-الأمّ لجماعات أخرى نظيرة في بلدان عربية وإسلامية، وفي أوروبا وبصفتها أقدم الجماعات الإسلامية السياسية(٣) تعدّ أكبر الجماعات الإسلامية المصرية.

ثانيهما: الجماعات الإسلامية الراديكالية التي تطرح مشروعاً سياسياً ودينياً واجتماعياً وأخلاقياً كلّياً، وتستهدف من خلال التوظيفات الدينية والسياسية للعنف الاستيلاء على السلطة عبر الاغتيالات السياسية. ويمكننا أن نرصد تاريخياً مجموعات من هذه التنظيمات، وهي «حزب التحرير الإسلامي» الذي قام بعملية الفنّية العسكرية، «جماعة المسلمون» المعروفة إعلامياً بـ «التكفير والهجرة»، «الجماعة الإسلامية» بالجامعات المصرية في عقدي السبعينيات والثمانينيات، ثم جماعة «الجهاد»، ثم «الجماعة الإسلامية»، ونستطيع رصد جماعات أخرى مثل «السماوية» من أتباع الشيخ طه السماوي، وجماعة «التوقّف والتبيّن»، وجماعة «الشوقيون» بمحافظة الفيوم بصعيد مصر التي تصدّت لهم الدولة بعنفها «المشروع».

والسؤال: ما موقف هذه الخريطة المعقّدة من الجماعات الإسلامية السياسية من التقنية، كيف وظّف التطوّر التكنولوجي في خدمة المعتقد الديني؟

١ . **«الإخوان المسلمون» والحداثة التكنولوجية:** أبرز سمات العقل الإخواني - إذا جاز التعبير - يتمثّل في النزعة البراغماتية، والمناورة، والمراوغة إزاء الأسئلة والظواهر الحديثة، ومنها التقنية وتطوّراتها المختلفة. وأبرز مكوّنات سياسة «الإخوان المسلمين» تقوم على التعامل مع التطوّر التكنولوجي ومنجزاته المختلفة تأسيساً على منطق واقعي يقوم على حيازة هذه التقنيات في مجال الصناعة والتسليح والعلوم، وذلك عبر سياسة لاضفاء الشرعية الدينية عليها. أما في بعض المجالات، كالسينما والتليفزيون والإذاعة، والفيديو، الخ، ومجال زراعة الأجنّة، فكلها تخضع لمعايير الحلال والحرام التقليدية.

ومن ناحية أخرى، يميل «الإخوان المسلمون» إلى الاتّجاه الذي ساد في بعض

الأوساط الإسلامية مؤخّراً تحت مسمّى أسلمة العلوم، وهو اتّجاه يسعى لإخضاع الإبداع العلمي والتكنولوجي والمعرفي إلى مفاهيم أصولية إسلامية تتّصل بالغاية منه ومشروعيته الدينية والاخلاقية.

وقام الإخوان بتوظيف تكنولوجيا الإعلام وأساليبه في حملاتهم الانتخابية بكفاءة في إطار تسييد أفكارهم ورؤاهم السياسية والدينية.

وفي هذا الإطار، استخدم الحاسوب في بناء هيكل الجماعة التنظيمي، وخريطة انتشارها داخلياً وكوادرها، والخلايا المحلّية في الأحياء والمدن والقرى والمحافظات، وفي تخزين المعلومات على الجهاز، وفي إعداد الخطط التنظيمية والتعبوية والتكوينية للكوادر في مصر كلّها وهو ما كشفت عنه القضية المعروفة بسلسبيل، وهو عنوان شركة كومبيوتر تابعة لأعضاء في الجماعة.

وتستخدم بعض مكاتب الاتّصال الخارجية للجماعة الكومبيوتر والفاكس في نشر بياناتها وأفكارها في شبكات أوسع للمتلّقين من وسائل الإعلام المصرية والعربية والغربية.

وجيز موقف جماعة «الإخوان المسلمين» يتمثّل في توظيف الحداثة لخدمة منظومة الأفكار الإيديولوجية لها، وإخضاع الحداثة للسيطرة الرمزية ولجهاز المشروعية الديني، ومعايير الحلال والحرام عموماً. ولم تتأثّر ايديولوجية الجماعة حول المعتقد الديني بموقفها من التطوّر التكنولوجي ومنجزاته المختلفة، وانما ظلّ موقفها يدور حول بنية التفسيرات السنيّة التقليدية لقادتها وكبار منظّريها من أمثال حسن البنا، وعبد القادر عودة، وحسن الهضيبي، وعمر التلمساني، الخ.

٢. الجماعات الإسلامية الراديكالية: من كراهية التكنولوجيا الى توظيفها في الصراع مع الدولة: من أبرز ظواهر كراهية التكنولوجيا ما أظهرته حرائق محلاّت الفيديو كواحدة من أشهر ظواهر العنف السياسي - ذي الأقنعة الدينية - إزاء بعض ظواهر الحداثة، حيث قامت بعض عناصر تنتمي إلى جماعة عبد الله السمّاك «السماوية»، بإشعال الحرائق في محلاّت الفيديو بالقاهرة في محاولة لوقف نشر ما تسميّه بالفساد الأخلاقي عبر شرائط الفيديو-كاسيت.

وهذه الحرائق التي تكرّرت بعد ذلك، تكشف عن إدراك هذه الجماعة لتكنولوجيا الاتّصال المرئي، بوصفها شيطاناً يشيع الفساد في الأرض، وأنه يشكّل خطراً على إيمان المصريين ومعتقداتهم الإسلامية. وحرق شرائط الفيديو يعكس كراهية عميقة لهذا النمط التكنولوجي. وهذا الموقف يمتدّ لدى البعض إلى رفض السينما، والدراما التليفزيونية عموماً، وربما يمتد إلى جهاز التليفزيون ذاته بوصفه

مصدراً للشرور. ومن ناحية أخرى، ثمّة من يرفض شرائط البورنوغرافيا السرّية التي قد تتداول في خلسة عبر شرائط ومحلاّت الفيديو كاسيت في القاهرة وغيرها من المدن المختلفة، لمساسها بالأخلاق والقيم الدينية، ولأنها تشيع الفساد بين الناس.

هذا الموقف من منجزات التطوّر التكنولوجي في مجال الاتّصالات المرئية، يشمل الآن الهوائيات الأرضية التي تستقبل القنوات الفضائية. وفي هذا السياق، صدرت قرارات من بعض المحافظين بإلغاء أطباق الاستقبال الأرضية، الأمر الذي يشير إلى تحوّل التكنولوجيا المرئية إلى موضوع سجال حول الموقف من البثّ المباشر والخصوصية الثقافية، والأصالة إزاء القيم الغربية التي يتمّ نقلها عبر القنوات الفضائية.

إن موقف الجماعات الإسلامية الراديكالية من التكنولوجيا الحديثة وتطوّراتها اعتمد، في تقديرنا، على طبيعة تركيب الأجيال المؤسّسة لتنظيمي «الجهاد» و«الجماعة الاسلامية»، ثلاثة أجيال تنتمي الى المؤسّسات التعليمية الحديثة، فهم أبناء النظام التعليمي المدني شبه العلماني. وهذا النمط من التكوين المدني شكّل العقل الجماعي لقادة هذه الجماعات وكوادرها - من أطباء ومهندسين وبعض الضبّاط، كما في حادثة اغتيال الرئيس السادات، ومحامين، الخ - أثر على طريقة تعامل قادة وكوادر هذه الجماعات مع التكنولوجيا وتوظيفاتها في نطاق الحركة والعمل السياسي والعنفي.

ناهيك عن الاحتكاك والتدريب في ميادين القتال في افغانستان، أو التدريب خارج البلاد والاحتكاك واكتساب الخبرات من الاقامة في بعض الدول الأوروبية والولايات المتّحدة الأميركية.

ومن ناحية أخرى، التكوين الديني والعقيدي المتشدّد لقادة وكوادر هذه الجماعات يشكّل غطاءً أو عمامة إسلامية على عقل مدني حديث بالأساس. والتشدّد العقيدي والسياسي يلعب دوراً في بناء الحدود بين هذه الجماعات والدولة، وبينها وبين «الإخوان المسلمين»، وبين بعضها بعضاً، ويلعب التشدّد والبنية العقيدية دوراً تمييزياً في هذا الإطار.

وغالباً ما تلجأ الجماعات الدينية الجديدة إلى تشكيل ايديولوجية مغلقة، وحدية حتى تستطيع بناء مكانة على خريطة الجماعات النظيرة لها، او التي تعمل في ذات الحقل الديني-السياسي. ومن ناحية ثالثة، التشدّد والتزّمت العقيدي والأخلاقي يلعب وظيفة تعبوية داخل الجماعة واستنفارها إزاء الآخرين.

ومن المثير أن نلاحظ ان موقف الجماعات الإسلامية الراديكالية - «الجهاد»

و«الجماعة الإسلامية» - يقوم على أسس عدّة، يمكن إيجازها في ما يلي:
١. الفصل بين قيم الحداثة، وبين أدواتها التقنية، وتوظيف الأخيرة في اعمالها الحركية، ولاسيما تكنولوجيا العنف المحجب دينياً.
٢. بناء الهيكل التنظيمي - ذي الطابع العنقودي - اعتماداً على مرجعيات حديثة منه الاستفادة من البناء التنظيمي للحزب الماركسي اللينيني.
٣. تشكيل هياكل للقوة المحلية قائمة على فكرة ايديولوجية-دينية في مواجهة تآكل الحداثة السياسية والقانونية حول الدولة الحديثة، وإزاء صحوة الأبنية التقليدية للقوة كالعصبيات، والقبائل والعائلات الكبيرة والممتدة في ريف مصر، وفي بعض هوامش المدن، وقيعانها.

والسؤال الذي نطرحه هنا، ما هي وظائف الحداثة والتقنية لدى الجماعات الإسلامية الراديكالية؟

توظّف الجماعات الراديكالية الحداثة والتطوّر التقني في أداء المهامّ التالية:
أ) صناعة إعلام مضادّ لإعلام الدولة من خلال الكاسيت، والفيديو[٤] والفاكس والإنترنت.
ب) الحشد والتعبئة للكادر التنظيمي من خلال تقنية الاتّصالات.
ج) القيام بعمليات العنف إزاء بعض عناصر النخبة السياسية الحاكمة أو بعض الكتّاب والصحفيين، أو رجال الشرطة، أو بعض المواطنين أو الأقباط، وتتمّ هذه العملية من خلال استخدام تقنية العنف الحديثة، كالأسلحة أو التخطيط لميدان العمليات وجمع المعلومات والرقابة الميدانية والتنفيذ.

ومن أبرز ظواهر استخدام الجماعات الراديكالية لتكنولوجيا العنف تتمثل في استيعابهم لها في المواجهات المحلّية أو في الخارج. ومن ناحية أخرى، التوظيف البراغماتي للتطوّر التكنولوجي في ممارسة العنف والتنظيم والتخطيط العمليّاتي، في حين ان الحداثة لم تؤثّر في بنية المعتقد الديني شبه المغلق، ولم تؤثّر في الخطاب الديني-السياسي إلاّ من خلال توظيف مبادئ نظام حقوق الانسان - وأجياله المختلفة - في انتقاد سياسة الدولة الأمنية والعقابية في خطاب موجّه لأجهزة الإعلام الغربية ومنظّمات حقوق الإنسان داخلياً واقليمياً ودولياً. في حين ان ممارساتهم المحلّية تنطوي على انتهاكات للنظام نفسه الذي يتمّ اللجوء اليه - على نحو ذرائعي - بين الحين والآخر، لأسباب دعائية وطلباً للتأييد والدعم. أو الاستناد إلى بنية الحداثة القانونية في الدول الغربية طلباً للجوء السياسي والإقامة هناك، في حين أن خطابهم الديني-السياسي يناهض في قسم من مكوّناته الحداثة

القانونية الغربية.

٣. **الدولة والحداثة والتقنية والمعتقد الديني الإسلامي، ثوابتها وتحوّلاتها**: الدولة المركزية النهرية في مصر تلعب دوراً مميّزاً في حياة المصريين طوال تاريخهم، وهي دوماً طرف رئيسي في المسائل الدينية. وفي العصر الحديث، ولا سيما في مرحلة تأسيس مصر الحديثة على أيام محمد علي باشا، قامت بتأميم المؤسّسة الدينية الرسمية وتصفية الأساس الاجتماعي لجماعة العلماء، وفرضت شكلاً من التبعية الاقتصادية لعلماء الأزهر للدولة. وهو ما قام به جمال عبد الناصر موظفاً الدين سياسياً لأداء وظائف التعبئة والتبرير، وكأحد مصادر شرعية نظام الحكم، ووظفه السادات كذلك كمصدر للشرعية السياسية وأداة للتوازن السياسي مع القوى السياسية الراديكالية، وأداة لتبرير الخطاب السياسي وتسويغه(٥). لم تترك الدولة المجال الديني لفاعلين آخرين ينفردون به، أو يشكّلوه، وإنما كانت تتدخّل دائماً لوضع حدوده وقواعده، وموظفّة في ذلك المؤسّسة الدينية الرسمية.

قامت الدولة بتحديث الأزهر، ومن ناحية أخرى، وظّفت تكنولوجيا الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب البالغة التطوّر في نشر الخطاب الديني الرسمي - ذي الطابع الاعتدالي حيناً، والمحافظ غالباً - وثمّة بعض انفلات أحياناً أخرى من قبل منتجي الخطاب الديني الرسمي، ولكن عموماً يظلّ الخطاب الرسمي المتلفز والمذاع عبر الأثير، تحت السيطرة غالباً.

وتوظّف التكنولوجيا الحديثة من قبل جهاز الدولة لأداء الوظائف التالية:

١. توظيف الدين الإسلامي كأحد مصادر شرعية النظام السياسي والصفوة السياسية الحاكمة.

٢. أداة لتبرير السياسات العامّة، ومثالها مؤخراً فتوى شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الحق علي جاد الحق بعدم شرعية قانون الإصلاح الزراعي، ووظّفها رئيس الوزراء السابق د. عاطف صدقي أثناء مناقشات البرلمان.

٣. دحض الخطاب الديني الراديكالي، وإثبات غلوّه وتطرّفه وخروجه على القواعد الدينية الإسلامية السمحة.

٤. تحت وطأة توظيف الراديكاليين للحداثة التقنية، ووظائف المسجد كمؤسّسة دينية-اجتماعية فرعية، قامت الدولة بإعادة تعريف دور المسجد من مؤسّسة دينية عبادية إلى مؤسّسة دينية-اجتماعية تحت السيطرة، مع اتّباع سياسة تتوسّع في ضمّ المساجد الأهلية لتخضع لإشراف وزارة الاوقاف.

٥. قامت الدولة في صراعها مع الجماعات الراديكالية الاسلامية على الحداثة

التقنية في مجال العمليات العنفية، بتحديث المؤسّسة الأمنية من الناحية التكنولوجية والتدريبية، وفي الوقت نفسه محاولة السيطرة على توظيفات التقنيات الاتّصالية بين كوادر الخارج والكوادر الداخلية للجماعات الإسلامية.

وسؤال آخر نطرحه هنا: ما هو تأثير هذا الموقف من الحداثة التقنية على المعتقد الديني كما تدركه صفوة الحكم، ونتيجة خطابها الديني-السياسي؟

الموقف من التقنية الحديثة لدى الصفوة السياسية المصرية الحاكمة، ينطوي على توظيف التكنولوجيا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية كجزء من مكوّنات المرجعية الغربية، كمركز من مراكز الاستلهام التاريخي للنموذج الحضاري الغربي، الأوروبي في أساسه، والأميركي في آخر تطوّراته. ولكن هذا التوظيف الانبهاري غالباً بالتكنولوجيا وتطوّراتها، لا نجد له ظلاً في تجديد مكوّنات الخطاب الديني الرسمي، الذي تنتجه الدولة، وإنما تلجأ غالباً الى الرؤى المحافظة لدى جماعة علماء الأزهر ودعاة وزارة الأوقاف. ويبدو أن الدولة والصفوة السياسية تترك المجال الديني ودائرة المعتقدات الدينية والفقهية، دونما تدخل، حتى لا تستثير المشاعر الدينية الراسخة لدى غالبية المصريين المسلمين وانعكاس ذلك على بناء الشرعية السياسية.

ثانياً: الإسلام السياسي والحداثة: إشكاليات توظيف الدهري في خدمة المقدّس

شهدت السنوات الأولى لعقد التسعينيات بعض التقويمات الجديدة لجماعات الإسلام السياسي من قبل بعض الباحثين الغربيين والعرب، ومنهم، على سبيل المثال، أوليفيه روا (Olivier Roy)، وعزيز العظمة ومحمد سبيلاّ[٦]. ويتمحور هذا التقييم الجديد من زاوية علاقة هذه الجماعات بالحداثة. هل موقفهم العقيدي والتنظيمي ومشروعهم السياسي يناهض الحداثة أو يقف على أرضيتها؟

يرى أوليفيه روا: «ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها، بل إن الحداثة هي التي تعزّز أشكال الرفض الخاصّة بها»[٧]، ومن ثم فإن الحركات الإسلامية السياسية، كحركات تواجه الدولة والمجتمع في بعض البلدان العربية، هي شكل من اشكال الرفض، ومن ثم جاءت كإفراز للحداثة ذاتها، ويؤسّس هذا الاتّجاه رأيه على أساس أن الاستيلاء على السلطة يتيح لهذه الجماعة أسلمة المجتمع الذي أفسدته القيم الغربية، مع الأخذ بكل مكتسبات العلم والتقنية. ومن ناحية أخرى، يرى هذا الاتّجاه أن تكيّف قيادات وكوادر الجماعات الإسلامية مع معطيات العالم الحديث والديني يبدو - لدى أوليفيه روا - مذهلاً،

وهو ما يظهر في استخدام التقنيات الحديثة، من السلاح إلى وسائل الاتّصال وتنظيم المظاهرات الضخمة، وأن نشاطهم النضالي متكيّف مع الحيّز الديني[٨].

وثمّة من يرى أن تركيز الجماعات الإسلامية السياسية على مسألة السلطة، والدنيا والنظام الاجتماعي، ووعيها بأهميّة السياسي هو وعي حداثي بامتياز، ومن ثم فالإسلام السياسي هو رغبة في أسلمة الحداثة، وسعي إلى ترويضها، ومن ثم فهو منجذب بالضرورة نحو التركيز على الجانب الدنيوي من الإسلام بالإلحاح على أن لا فصل بين الدين والدنيا وبين الدين والدولة في الإسلام[٩]. إن هذه الجماعات تمثّل استجابة شائكة للإثارات التي تحدثها الحداثة سلباً وإيجاباً، وإنها تحمل في ثناياها تناقضات هذه الأخيرة، وتشكّل قراءة عميقة لكيفية تشابك واصطراع لغتين في ممارسات هذه الحركات هي وحدها الكفيلة بإبراز مدى تداخل المكونين التقليديين والحداثي في خطاب هذه الحركات، وفي ممارساتها[١٠].

ويبدو أن اعتبار الجماعات الإسلامية السياسية هو أحد أشكال إفرازات الحداثة، أو ردّ فعل عليها، هو الذي يقود الى اعتبارها جزء منها. ولكن يبدو لي أن هذا الاتّجاه الجديد ينطلق من هندسة الحداثة الغربية المؤسّسية، وأشكالها المتعدّدة، في حين أن المطلوب هو تحليل ميراث الحداثة المجهضة او المبتسرة في مجتمعات جنوب المتوسط، وفي فضاءات المدن، وفي نشأة دول ما بعد الاستعمار، وهشاشة تكوين الدولة القومية، والوهن الشديد للمجال العامّ، والمجال الخاصّ في هذه المجتمعات، وضعف وتداخل المؤسّسات والقيم السياسية، واعتماد بناء الشرعية على الدين كمرجعية ومصدر لها.

إن الخطاب الديني-السياسي لجماعات الإسلام السياسي السائدة الآن في هذه المنطقة من العالم، يحمل انتقاداً لاذعاً وبصورة دائمة لقيم الحداثة بوصفها «صنمية مادّية» و«انحطاطاً خلقياً»[١١] ومن ثم يتأسّس توظيف المنجزات التكنولوجية، وتطوّراتها بوصفها مجموعة من الأدوات للاستهلاك، وهو استهلاك مبتسر ومعاق للتقنية، ولاسيما في مجالاتها الأكثر تطوّراً. وهذا التوظيف البراغماتي النزعة للتكنولوجيا في إطار مشروع الجماعات الإسلامية، هو محاولة للفصل بين التكنولوجيا، والقيم التي أنتجتها، اذ هو استخدام لتكريس المقدّس كما يقدّم في خطابهم كمشروع سياسي واجتماعي شمولي، وهدفه هو الاستيلاء على الدولة وفق أسس ومفاهيم، وهندسة سياسية وقانونية مغايرة لقيم الحداثة السياسية والقانونية. ويبدو أن هذا الاتّجاه يغفل أن الحداثة هي جعل الإنسان-الفرد هو مركز الكون، في حين أن المعتقد السياسي-الديني لجماعات الإسلام السياسي يتمثّل في أن الحاكمية لله. وأن السلطة لله وحده، والحكم له جلّ جلاله. في

حين أن «صعود الحداثة ترافق مع التحوّل الإبيستيمولوجي من الميتافيزيقا إلى الوضعية وحلّ محلّ الإيمان بوجود حقيقة مطلقة لا يستطيع الإنسان استيعابها، والبحث عن المعرفة الجزئية التي يمكن تجميعها والتأكّد من صحّتها بواسطة الأساليب العلمية. وقد كان ذلك عبارة عن تحوّل من الإيمان بالحقيقة المطلقة التي تتحكّم بالحياة البشرية، إلى الإيمان بحقائق علمية جزئية يمكن للإنسان استخدامها في السيطرة على الطبيعة»[١٢].

إن عقل الاسلام الراديكالي، هو عقل أداتي يحاول توظيف التقنية ومنجزاتها في إطار تكنولوجيا العنف لإسقاط السلطات السياسية، في حين يرفض القيم الحديثة التي انتجت هذه التكنولوجيا. ولم تؤثّر توظيفات الجماعات التكنولوجيا على معتقدها الديني، وانما أثّر عليها في الجوانب الحركية والتنظيمية والاتّصالية فحسب.

ثالثاً: الثورة المعلوماتية-الاتصالية والمعتقد الديني: المسارات المحتملة

دخل عالمنا مرحلة تحدٍّ كيفيّ على مستوياته كافّة، وفي مفهوم القوّة، ومترتّباتها وفي قوائم أعماله الأساسية - وبنيته التراتبية، وتوازناته - وفي إطار هذه المرحلة الانتقالية من انهيار نظام عالمي، وتشكّل آخر، تبرز آيات التحوّل في القوّة ممثّلة في الدور المحوري الذي تلعبه - وستلعبه - المعلومات كسلطة، والإعلام - وصناعاته المرئية - في تشكيل عالمنا الجديد. بل وفي تحديد مفهوم القوة وعلاقاتها.

وأبرز ملامح هذا الدور يتمثّل في تحوّل الصورة والمعلومة الى أسلحة ضارية قادرة على إحداث تغييرات ضخمة في تكوين الاجتماع الإنساني، وفي أنماط السلوك والاستهلاك، والقيم والاتجاهات العامّة للجماعات الإنسانية. وهذه وظائف كان يمكن من خلال جهاز القوّة الماديّ تحقيق بعضها، عبر استخدام القوّة او التهديد بها. الآن تغيّر ذلك، وعلى نحو يمكن وصفه بالاستثنائية حيث تقوم الصورة والمعلومة ببعض هذه الادوار والوظائف المهمة. ومن ناحية اخرى، فان لغة الصورة والمرئيّات ستؤدّي إلى إحداث تغييرات في بنيات التفكير الفردي والجماعي، وفي الأذواق والقيم وعلى نحو لم يكن متخيّلاً من ذي قبل.

ثمّة تغيّرات في بنية الإعلام الدولي يمكن رصدها في ما يلي:

١. اجتياح المرئيات- والسلع المرئية- للسوق الإعلامي الدولي، وانتصارها على الكلمة المكتوبة والمسموعة، من حيث قدرة اللغة المرئية على مخاطبة عقول

وعيون وأسماع مليارات البشر في أنحاء كوكبنا الأرضي.

٢. إسقاط السلع الإعلامية- ولاسيما المرئية والمسموعة- مفهوم الزمن التقليدي، وتفاوتاته، وتحوّل العالم من أزمنة متعدّدة تتفاوت في ما بينها الى أزمنة تعيش زمناً واحداً هو زمن الإعلام.

٣. بروز ظواهر البثّ المباشر عبر الأقمار والقنوات الفضائية وتآكل المفهوم التقليدي للسيادة الذي ارتبط بالدولة القومية الحديثة.

٤. توظيف الدول الكبرى للبثّ المباشر عبر الفضاء في التأثير على الأزمات السياسية، وأبرز أمثلة ذلك دور C.N.N. في أحداث الخليج، وأحداث رومانيا وانقلاب ياناييف الفاشل في الإتّحاد السوفيتي السابق، الخ.

٥. التطابق بين زمن الحدث وزمن الصورة للمرّة الأولى في تاريخ عالمنا كلّه، وبما يمثّله ذلك من انقلاب جذري في مفاهيم وأفكار عديدة.

٦. صناعة الهوائيات المتطوّرة، وقدرة المواطن على استقبال البثّ المباشر عبر الأقمار الصناعية لقنوات أجنبية، بكل انعكاسات ذلك في مجال حريّة تداول المعلومات والصور والأفكار.

٧. تشكّل ثورة السمعيّات والمرئيّات، وإمكانية التقاط المرئيات نقطة تحوّل مهمّة، من زاوية تآكل مفهوم السيطرة الرمزية والرقابة السياسية والدينية التي تمارسها الدولة على الإبداع المحلّي، وعلى تداول المعلومات والأفكار والقيم والرموز والطقوس، والإنتاج الإبداعي وانعكاسات ذلك على مفهوم الدولة القومية، وعلى الاستقرار السياسي-الاجتماعي، وبناءات الشرعية في دول عديدة في جنوب عالمنا.

في ظلّ هذه الخريطة الكاريكاتورية المبسّطة للتحوّلات الجديدة في مجال تطوّر التقنية، كيف تؤثر على المعتقد الديني، عموماً والإسلامي خصوصاً؟

إن الإجابة عن هذا السؤال بالغة الصعوبة، وربما تكون اقرب إلى ممارسة في الخيال الأكاديمي، إذا جاز هذا التعبير.

غير أن إمعان النظر في انعكاس تكنولوجيا الاتّصال والمعلومات تكشف عن ملامح أوليّة يمكننا رصدها في ما يلي:

١. الانتقال من الخطاب الشفاهي المحض إلى الخطاب المرئي، وتوظيف لغة وبلاغة الصورة في تقديم الخطاب الديني.

٢. استخدام الدراما التلفزيونية - وقبلها السينمائية - ولغة الفيديو-كاسيت في تمثيل القصص الديني التاريخي الإسلامي، والمسيحي في مصر البعض منه يبثّ في جهاز تلفزيون الدولة، وهو الإسلامي والآخر المسيحي يباع للمواطنين الأقباط في

الكنائس، أو يعرض بها عبر جهاز الفيديو-كاسيت.

٣. انتقال الخطاب الديني التقليدي والمحافظ - انطلاقاً من الفقه الحنبلي - من هوامش الحركة الإسلامية المندمجة مع الدولة في شبه الجزيرة العربية إلى مراكز حركة الإسلام السنّي، والإسلام السياسي في مصر، وذلك من خلال القنوات الفضائية والفيديو-كاسيت والشرائط المسجّلة.

وثمّة من يرى أن تكنولوجيا المعلومات أصبحت أداة طيّعة في خدمة الدين في مجالات الطباعة ونشر الكتب المقدّسة، وفي مجال التليفزيون الديني والقنوات الفضائية الدينية، والوسائط الإلكترونية لحفظ التراث الديني وتداوله[١٣].

ويحاول بعض قادة الحركة الإسلامية الراديكالية - ومعهم «الإخوان المسلمون» - أن يوظّفوا التكنولوجيا المتقدّمة في تقديم المعلومات والبيانات الخاصّة بجماعاتهم الى أجهزة الإعلام الغربية عبر الفاكس، والإنترنت، الخ. وبعضهم لديهم تصوّر مفاده إمكانية التبشير بالإسلام في المجتمعات الغربية، ووسط بعض الفئات الاجتماعية الأكثر هشاشة لأسباب عرقية او ثقافية، الخ.

وفي تقديري - وأرجو ألاّ أكون مخطئاً - أن التطوّر الفائق للتكنولوجيا ربما يؤدّي الى توسيع الفجوة بين بنية المعتقدات الدينية التقليدية، والمحافظة وبين التطوّرات التقنية والاجتماعية للثورة الصناعية الثالثة وما بعدها. وربما يشكّل الارتباط الثنائي بين المعلومات والاتّصالات، وبينهما، وبين احتمالية ارتباط ثلاثي- تلوح نذره- مع ثورة الهندسة الوراثية، التي مساس ببعض المناطق الحميمة لعقل الإنسان وقيمه ووجدانه[١٤].

إن المتغيّرات السابقة، سوف تؤثّر على تكوين العقل الإنساني، حتى في مناطق جنوب العالم وربما تزداد الفجوة بين تكوين العقل المعلوماتي - المرئي - ومعهما الهندسة الوراثية - وبين العقل الديني التقليدي كما تصوغه لغة الخطاب الديني التقليدي، وأساليب التكوين العلمي لرجل الدين.

وقد تؤدّي الفجوات بين نمطين عقليين الى ردود أفعال سلفية وعدائية ضد العقل الجديد - إذا جاز استخدام هذه الصفة -، ومن ثم إلى مزيد من كراهية الحداثة، او تزداد النزعة إلى محاولة احتواء ثورات ما بعدها وأسلمتها. ويظلّ السؤال، كيف؟، سؤالاً مطروحاً مجدّداً.

ومن جانب آخر، سوف تؤدّي ثورتا الاتّصالات-المعلومات الى نهاية الجغرافيا، ويفتح ذلك الأبواب والأقاليم أمام نزعة تبشير عاتية من أديان عديدة سماوية ووضعية في نقل بنياتها الاعتقادية عبر وسائل المعلومات-الاتصالات بمختلف صنوفها. وقد يرتّب ذلك شكلاً من أشكال التنافس - ولا نقول الحروب

الدينية المتلفزة أو الكومبيوترية - بين المعتقدات الدينية، بما يفرض غموضاً على الثقافة المدنية، ومحاولة الاستيلاء على مناطق من المجال العام المدني في مجتمعات متعدّدة من عالمنا.

ومن ناحية ثانية، تثور احتمالية أخرى تدور حول إمكانية نشأة أشكال أخرى من جماعات التكفير والهجرة المتلفزة عبر شبكة الانترنت، وتروّج لأفكارها خارج مجالها الاجتماعي. وفي هذا الإطار يبدو محتملاً نشر وتبادل المعلومات حول تكنولوجيا العنف بين هذه الجماعات، وبثّها لدى المشتركين في شبكات الإنترنت.

ومن ناحية ثالثة، ثمّة احتمالات جديدة لنشوء أشكال من مدارس التفسير الفقهي الهامشية تؤول النصوص المقدّسة من خلال برامج الكومبيوتر، وتحليل اللغة، وتغدو محوراً جديداً من محاور التفكّك والتشرذم داخل الحركة الاسلامية، أو تفتح الطريق أمام مسارات أخرى. بصفة اجمالية، يمكن القول إن الفجوة ستزداد اتّساعاً بين نمط المعتقدات السائد- لدى جميع الأديان والعقائد- وبين التطوّرات التكنولوجية الجديدة، وتتطلّب أنماطاً من التفاعل بين نظم التفسير والتأويل الديني ومتغيّرات العصر ما بعد الحديث.

رابعاً: المعتقد الديني والعمل والحريّة الشخصية: وشم القيود والمراوغات

المعتقد الديني الإسلامي السائد، ليس مطابقاً للدين الإسلامي كلّياً، وإنما يدخل في مجال الاعتقاد عناصر من الدين الشعبي السائد، والتأويلات الفقهية، والتفسيرات الإنسانية، ناهيك عن المتخيّل التاريخي الإسلامي المصري، ولاسيما لدى السواد وفي وسط قطاع من النخبة.

وهذا النمط من أنماط الاعتقاد الديني يؤثّر على العمل كقيمة، وكسلوك وأداء، وفي الوقت نفسه ليس كل ما يحدّد قيم العمل والحريّة الشخصية المعتقد الديني، وإنما ثمّة عوامل اقتصادية-سياسية وثقافية تلعب دوراً مؤثّراً وضاغطاً في تحديد هذه القيم والحرّيات.

فالإسلام كقاعدة يعتبر العمل عبادة في ذاته، وتاريخه يحفل بتكرارات لهذه القيمة، ولكن الوقائع المتغيّرة للحياة، قد تصرف بعض المؤمنين بالإسلام عن هذه القيمة الفريدة، وتدفع المؤمنين الى العمل خارج القيم الأخلاقية والدينية للإسلام، من ناحية شرعية العمل، ومدى دخوله في دائرة الحلال والحرام.

وإذا انتقلنا إلى الحالة المصرية الآن، يمكننا أن نلاحظ أن العمل والحريّة الشخصية يرتبطان بنشوء الفرد، وميلاده اجتماعياً، والتي ترتّبت على الانفصال

بين المرئي واللامرئي، بتعبير مارسيل جوشييه الذائع الصيت. ولكن الفرد ذاته في الحالة المصرية لم يولد بعد ككيان اجتماعي-سياسي فاعل له حرّياته وهوامشه وفكره الحرّ، وهناك قيود تأتي من نظام القيم والتنشئة الاجتماعية البطريركية، ودور الأسرة، ودور الأشكال المختلفة من الرقابة السرّية التي تمارس باسم الأسرة، والمعتقد الديني، والسياسة، والجنس، إلخ، أي من هيكل المحرّمات السائد في المجتمع(١٥).

ثمّة هندسة للمحرّمات الاجتماعية، ورقابات متعدّدة عليها، تحول دون أن يكون العمل والحرّية الشخصية تعبيراً عن خيارات حرّة للفرد. حيث لا يزال الفرد حالة متعثّرة الميلاد، لاسيما في ظلّ صحوة البنيات التقليدية للقوة والتضامنات الاجتماعية في السنوات الأخيرة.

والعمل تحوّل إلى تمثيل للعمل، بفعل أنماط البطالة المقنّعة، وعدم كفاية الأجر المقدّم عن العمل، فضلاً عن حمّى المجتمع الاستهلاكي-الاعلاني السائد.

وما يؤكّد على ظاهرة محدودية خيارات غالبية طالبي العمل انتشار البطالة، فضلاً عن غياب خيارات حرّة في اختيار العمل. ومن ناحية أخرى، فالعلاقة بين الشخص والعمل والتقنية تعتمد في كثير من الأحيان على بعض القيم والاعتقادات الماورائية، حيث يسود منطق الخضوع لما هو ميتاوضعي، وانتقال هذا المفهوم إلى عوالم التنشئة الاجتماعية والسياسية والنظام التعليمي.

كل هذه الظواهر تؤثّر على أداء العمل، وعلى تمثيلاته، وفي الوقت نفسه على مفاهيم الخصوصية والحرّية الشخصية، حيث أنتجت المدارس الفقهية السائدة والموروثة هندسة للحياة الفردية قائمة على اتّباع بعض السلوكيات، ورفض الأخرى بناء على معايير فقهية في غالبها للحلال والحرام.

وعلى الرغم من تأثير العقل السلفي، ومنطق المعتقد الديني-السياسي-الاجتماعي للجماعات الإسلامية، والمؤسّسات الدينية وانعكاساته على المجالين العام والخاصّ، وتشهد ظواهر الحجاب والمحافظة في نظام التفكير ومجال الطقوس الاجتماعية ورموزها، أو عبر نظام الزي والتحجّب في الملبس وفي المشرب والمآكل. إلاّ أننا نرى في ما وراء هذه الظواهر محاولات للبحث عن التوازن النفسي-الاجتماعي إزاء أزمات مجتمعية حادّة عبر أقنعة، وطقوس ورموز دفاعية تتخفّى وراءها النفسية الجماعية والأجساد الجماعية.

نحن إزاء ساحة اجتماعية مترعة بالمراوغات، ولكنها التعبير الأدقّ عن تحوّلات الفئات الوسطى-الوسطى، والوسطى-الصغيرة، ورعبها من التآكل والانهيار في مكانتها الاجتماعية تحت وطأة الأزمة الاجتماعية والبطالة والتضخّم. وفي ما وراء

هذه الاشكال وأنماط السلوك، ثمّة أنماط تهتكية - نستخدم التعبير بلا حكم قيمة - وتلاعب في ما وراء الأحجبة والطقوس، والزي، وانتهاك لحدود الحلال والحرام الاجتماعي، والمعتقدي... إلخ. ومن ثم لسنا إزاء مشهد جامد وصارم وتطهّري بإطلاق كما قد تشير اليه الأحجبة والأقنعة التي تزدحم بها الساحة الاجتماعية، ولا المجال الديني، ولا لغة الكلام اليومي. نحن إزاء ساحة اجتماعية مركّبة ومعقّدة. وسوف تزداد الملامح الدرامية لهذه الساحة في ظلّ التطوّرات الجديدة في الإعلام والمعلومات وتداعياتهما التي بدأت في التأثير.

ثمّة حاجة ملحّة لإعادة النظر في كثير من اليقينيات الاجتماعية السائدة وفي جهاز المعايير الذي نقوم به أنفسنا والآخرين، ونرى من خلاله العالم.

الفصل العاشر

الأحزاب السياسية والدولة العربية الحديثة:
"مصر نموذجاً"
تأمّلات في حداثة سياسية مبتسرة

مقدّمة: في لزوم ما لا يلزم أحياناً

الحديث عن الأحزاب السياسية والدولة المصرية - والعربية حديث ذو شجون، وتتداخل فيه أبعاد مختلفة، بعضها ذاتي، والآخر موضوعي. وثمّة تحيّزات، وأهواء، وتجارب مجهضة تلقي بظلالها الكثيفة على المقاربات العلمية والمنهجية المختلفة للموضوع، ومحاولة الباحث الذي يزعم الموضوعية أن ينتزع ممارسته البحثية من براثن الأهواء والشجون معاً عملية صعبة، ومع ذلك فسوف نحاول أن نضع مسافة بيننا وبين موضوعنا، وخاصّة إن حالة البحث - إن لم نقل غالبه - تدور حول الحالة المصرية بكل تعقيداتها وألغازها. وفي البداية، أودّ أن أشير إلى أن هذا البحث ليس سوى ممارسة في التأمّل التحليلي حول الحالة المصرية في الأساس لأسباب عدّة، على رأسها أن دراسة الأحزاب السياسية والدولة العربية الحديثة، - تشمل الجغرافيا الحزبية والإيديولوجية والثقافية للأحزاب السياسية في عموم البلدان العربية -، ليس مهمّة باحث فرد، وإنما هي مهمّة علمية لجماعات بحثية في كل دولة تروم درس هذه العلاقة المعقّدة.

إذن، نسعى للدرس والتأمل الطليق من أي قيد سوى الموضوعية، وعدم الجنوح الذي يجاوز واقع التجارب الحزبية المختلفة ولا يطلق عنان الخيال الإيديولوجي وتحيّزاته وأساطيره، ليكيّف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً مركّباً في مكوّناته، ومعقداً في تفاعلاته، ويبدو عصيّاً على الإمساك به.

وما دمنا قد أنصعنا لخيار التأمّل بحريّة، فلا بأس من إطلالة على حدوده المتمثّلة في حدّي التعميم والابتسار، وأياً ما كان أمر هذه القيود فلكلّ رأي مهما

ادّعى من موضوعية ضمنيّاته وقيمه، وأحكامه. ولأنّ التأمّل هو قضية رؤية، فمهما بلغ كعب أيّة رؤية تدّعي العلمية، ففيها خطاب حول الموضوع الذي تتناوله، وأيضاً لا تستطيع الرؤية أو الخطاب أن يسيطرا على أي واقع، لاسيما واقع بالغ التشابك والتعقّد والتشوّش كواقع الدولة الحديثة، أو الأحزاب السياسية، وخاصة في مصر.

وانطلاقاً من تلك الحدود السابقة، يمكن دراسة موضوع الأحزاب السياسية والدولة العربية الحديثة- الحالة المصرية كأنموذج على النحو التالي:

أولاً: الدولة الحديثة والحزب السياسي في العالم العربي: أوهام المؤسسيّة والحداثة.

ثانياً: الدولة والأحزاب السياسية في مصر قبل نظام يوليو ١٩٥٢.

ثالثاً: الدولة والأحزاب في ظل نظام يوليو: المرحلة التأسيسية والناصرية.

رابعاً: الساداتية والتعدّدية الحزبية المقيّدة: عودة الرهانات على الغرب.

خامساً: الدولة والنظام السياسي التعدّدي والأحزاب في ظلّ حكم الرئيس مبارك: إدارة الأزمات السياسية.

سادساً: التطوّرات الهيكلية في النظام الدولي ومستقبل ظاهرة الأحزاب السياسية.

خاتمة: مستقبل النظام الحزبي في مصر والعالم العربي، في إطار التحوّلات الجديدة في النظام الدولي.

أولاً: الدولة الحديثة والحزب السياسي في العالم العربي: أوهام المؤسّسية والحداثة

من الصعوبة بمكان في مقدّمة قصد بها تناول الأحزاب السياسية في الدولة الحديثة في العالم العربي، تناول التجارب العربية في مجال تأسيس الدولة الحديثة، أو في مضمار الأحزاب السياسية، فلكلّ حالة عربية خصوصياتها في هذا النطاق، ومن ثم، لا يجوز - في تقديرنا- تجاوز وضعيات كل حالة تاريخياً، ومجتمعياً، وسياسياً، بهدف صياغة تنميط ذي طابع عام، دون أن يسبق ذلك دراسات حالة مكثّفة، ومتنوّعة عن كل دولة على حدة، وعبر محاور مختلفة، سواء تاريخية أو سلوكية أو وظيفية أو طبقية للأوضاع والبنى الثقافية-القيمية والسياسية التي شكّلت العناصر البنائية لإنتاج الدولة الحديثة وهياكلها وأيضاً أحزابها السياسية في حال ما إذا كانت هذه الدولة قد تبنّت التعدّدية الحزبية والسياسية الطليقة - نسبياً - أو المقيّدة، أو بنظام الحزب الواحد. ولكن الواقع

البحثي في مجال النظم السياسية المقارنة في العالم العربي يكشف عن ظاهرة تتمثّل في ندرة الدراسات النظرية أو التطبيقية في هذا الحقل، حتى تلك الدراسات الأكاديمية في مجال القانون الدستوري والنظم السياسية، في إطار الفهم والمناهج القانونية، ذات الرؤى الشكلية، والقاعدية، والمعيارية في تحليل أنساق النصوص المستمدّة من الوثائق الدستورية والقوانين الأساسية المكملة للدساتير. إلاّ أن هذا الواقع البحثي لن يحول بيننا وبين أن نبدأ بنظرة طائر على حقل الدولة، والأحزاب السياسية العربية، وذلك كمدخل في طريقنا لتحليل النموذج المصري. وكعادة هذا النمط من النظر، فغالباً ما يكون مشوباً بالابتسار، وبقدر من التعميم لا شكّ فيه، وبتتبّع للخطوط العريضة، وهنا تختفي أجزاء كبيرة من التفصيلات الحيّة، وتعقيدات واقع متنوع، ومركّب، وشبكات من العلاقات التحتية لا تراها النظرة العامّة العجلى. ولا بأس، فالضرورات البحثية والزمنية تبيح المحظورات، وتجعل الباحث تحت غواية المقصد النبيل، يقارف بعض آثام ومحرّمات البحث، وضوابطه، ومنهجيّاته، ولكن ما يسوغ لنا ذلك أن ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه حسب القول الذائع الصيت.

الدولة الحديثة - في عالمنا العربي - نشأت هياكلها وأجهزتها الأساسية في مرحلة الاستعمار الغربي، والاحتلالات الأجنبية، كجزء من الهندسة السياسية والإدارية لإعادة تشكيل الواقع التقليدي بمؤسّساته وقواعده وآلياته وقيمه. وعندما حصلت الشعوب العربية التي خضعت للاحتلال الغربي على استقلالها، كانت هياكل الدولة الجديدة قد تمّ زرعها في البيئة العربية، ولكن زراعة فوقية، وليس في قلب التربة الثقافية الاجتماعية، وكان على آباء الاستقلال، والأحزاب السياسية التي قادت حركة التحرّر الوطني، أن تتبنّى هذه الهياكل، وتطوّعها، وتطبيع بعض عناصرها وحدودها في إطار الإيديولوجية الجديدة التي تبنّتها نخبة الاستقلال الحديثة... إذن، الدولة جاءت مفارقة للبيئة التي أنتجتها، وللثقافة التي أفرزتها، وللشرعية التي تأسّست عليها في النماذج المرجعية لها. وقد ترتّب على هذه الحقيقة أن الدولة الحديثة ونماذجها التي تمّ فرضها قبل الاستقلال، ثم استكملت بعد ذلك تحت رايات شرعيات جديدة، كانت أداة للتعبير عن تطلّعات النخب السياسية الحديثة التي تلقّت علومها في الغرب، أو التي قادت حركات الاستقلال الوطني، أو تلك التي أنتجها الاحتلال الغربي، ورأت في نماذجه وقيمه وسلوكه مرجعيّات لها، وأحد الآفاق التي تسعى إلى تحقيقها كعنوان على التقدم والتحديث السياسي-الاقتصادي والاجتماعي، وفي الوقت نفسه كانت أداة للانقسام السياسي بين الفئات والثقافات التقليدية، وبين الفئات التي تتبنّى الثقافة المحدثة. من هنا،

ولدت الدولة الحديثة، وثمّة جروح لدى فئات عديدة على أنها تمثّل أداة للسيطرة من أعلى على المجتمع التقليدي، أو أنها مثلومة في شرعيّتها السياسية والثقافية بالنسبة لهذه الفئات.

ويعض هذه الدول الحديثة تبنّت النظم الدستورية والقانونية الغربية كافّة، وأيضاً أشكال مماثلة من مؤسّسات الدولة الغربية، ومنها التعدّدية الحزبية، أو نظام الحزب الواحد لدى بعضها الآخر. ولكن غالب الدول العربية الحديثة لم تستطع أن تسدّ الفجوة بين الأساطير والأقانيم السياسية التي أعلنتها باسم الاستقلال الوطني، والتحديث، والتقدّم، والعصرية، والواقع المجتمعي الذي لا يكاد يرى تطابقاً بين ادّعاءات الأساطير السياسية، وواقعة الهامشي. وثمّة من قبل الدولة كمدى للتسلّط السياسي في مقابل تأمينه من الجوع، والمرض، وغياب المأوى، وحتى مع قبول فئات اجتماعية عديدة لأساطير المشاريع التنموية - التي تلبّي مصالحها كالفئات الوسطى - في مصر، مثلاً - ولكن ذلك تمّ في مقابل ثمن باهظ في مجال الحقوق والحرّيات الأساسية:

ولعلّ أبرز مظاهر اعتلال عملية بناء الدولة الحديثة التي فرضت على واقع اجتماعي متخلّف - ولم تكن تعبيراً عن صراع اجتماعي-سياسي وثقافي، كما حدث في الغرب - تمثّلت في أنها ولدت معاقة منذ البداية، وآية ذلك هو نظام الشرعية الذي اعتمدت عليه لتبرير وجودها، وتسويغ خطابها، وسياستها، وأيضاً تبرير حيازة نخبتها للقوة، والسلطان، والعنف «المشروع» إزاء الخارجين على قوانينها وسياساتها. فهناك تخليط في نظام الشرعية يقوم على الجمع بين الشرعية الدينية كمصدر من المصادر وبين مصادر شعبوية قائمة على التحديث، والتنمية، والاستقلال، أو على سيادة القانون وقواعده، أي على شرعية عقلانية- على النمط الفيبري - ولكن ظلّ الخلط بين الديني والقانوني في الشرعية بمثابة تجديد للمورد الديني في الشرعية، وقوّة له، باعتبار أن الدولة في حاجة إليه لتبرير وجودها، وتسويغ حيازتها للسلطة إزاء فئات اجتماعية عديدة. ولا زال ذلك المنهج في بناء الشرعية، يمثّل أحد العوامل الأساسية في تفسير القوّة الرمزية، والتعبوية لتيّارات الإسلام الاحتجاجي والاعتراضي في العالم العربي.

وثمّة دول أخرى تأسّست الدولة الحديثة فيها على أساس عائلي أو عشائري، أو قبائلي- على نحو ما هو سائد في منطقة الخليج، وشبه الجزيرة العربية - وارتبطت الدولة في السعودية التي لم تستعمر رسمياً، على المصدر الديني والمذهبي الوهابي-الحنبلي، وعلى حكم عائلة آل سعود. وبعد ظهور النفط، عمدت العائلة على إدارة المملكة ومحاولة تطويرها في إطار نظام الشريعة. وهنا

ظهرت مصادر جديدة للقانون الإداري وغيره من القوانين مستمدّة أساساً من موارد ومرجعيات قانونية تختلف عن الإطار الشريعي السائد. وفي الوقت نفسه فإن الشريعة كمصدر للشرعية الأسمى، لا تزال تمثّل من حيث الشكل القانون السائد في مجال العلاقات الاجتماعية، ولكن على الصعيد السياسي. هناك مفهوماً شائعاً مفاده الحكم باسم الشريعة والإسلام بهدف تسويغ الشرعية، ومنع التعدّد الحزبي أو التنظيمي، أو حرّيات الفكر والتعبير، وثمة مفارقة بين النموذج وواقع نظام الحياة يهمس به الناس، وتحول الهمس إلى مطالب طرحت وخاصّة في أثناء أزمة الخليج وبعد نهاية الحرب.

وهذه المجموعة من الدول لا تكاد تعرف - أيضاً - نظام تعدّد الأحزاب السياسية ولا المنابر والجمعيات المدنية.

وهناك دول أخرى تبنّت الدولة فيها نظام الحزب الواحد باسم التحديث والتنمية والتقدّم - أي نظام الأساطير الشعبوية التي سادت منذ عقد الستينيات- وهي دولة أطلق عليها البعض تعبير الدولة الرسالية أو الرعوية[1]، أو الدولة الشعبوية التي قامت بالسيطرة على الفضاء الاجتماعي، والثقافي، والسياسي باسم تحقيق مشروع التنمية والاستقلال الوطني في مقابل إشباع حاجات المواطنين في المأكل والمسكن والتعليم والصحّة، إلخ ، وفي الوقت نفسه نزع تسيس المجتمع اللهمّ في إطار نظام سياسي واحد لا يجوز ممارسة العمل السياسي خارجه.

وثمّة دول أخرى أخذت بالإيديولوجيات القومية، العابرة للدول الوطنية في العالم العربي وبمشاريع وحدوية واشتراكية، ورأسمالية دولة وطنية - وباسم هذه الأقانيم، كانت تخفي وراءها أيديولوجية وسياسات للتكامل الوطني تقوم على بوتقه الصهر، عبر هندسة سياسية وإيديولوجية، وإثنية، تحاول طمس الفسيفساء العرقية، والقومية، والثقافية في هذه البلدان وباستخدام مكثّف لأجهزة الدولة الإيديولوجية، والقمعية لتجاوز وضعية الانقسام والتعدّد القائم في الواقع العملي.

وعلى الرغم من وجود تجارب حزبية ذات سمات محدّدة في الواقع العربي - حالة مصر قبل ١٩٥٢، مثلاً، والسودان - إلا أن هذه التجارب تعرّضت، لأسباب شتّى، لانقلابات عليها، وقطيعة معها، أي أن ثمّة تجارب سياسية وحزبية عربية لم تستطع أن تحقّق تواصلاً وتراكماً في نظامها السياسي، ونظامها الرمزي في المجال السياسي، وجاءت تجارب نقيضة لها، عصفت بما قبلها وأدّت إلى فراغ سياسي ذي ملامح بنائية في العديد من التجارب العربية.

إن المشهد الراهن للدولة، والأحزاب السياسية يكشف لنا عن عدد من السمات

تتمثّل في ما يلي:

١. إن الدولة الحديثة لم تستطع أن تستكمل عناصر الحداثة، ومشروعها في الواقع الاجتماعي، بحيث ضيّقت الخناق، والسبل أمام تشكّل «مجتمع مدني» يتّسم باستقلالية نسبية، وفعالية، وإبداع خاصّ في المجال المهني والعمالي والثقافي والاجتماعي والسياسي. بل ظلّت أشكال المؤسّسات الوسيطة كافّة تحت السيطرة، والتأميم الدولتي.

٢. إن النظم الدستورية والقانونية، وخاصة في مجال الحرّيات العامّة ظلّت مجرّد صياغات قانونية تتناقض مع انتهاكات صارخة لهذه الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين.

٣. إن في الدول التي أخذت في العقود الأخيرة بالتعدّد الحزبي والسياسي المقيّد لا زال هناك حزب سياسي مسيطر، ويحول دون تحوّل هذه التجارب إلى أداة لإعادة تشكيل الحقل السياسي في هذه الدول.

٤. إن الدول التي أخذت بالتعدّدية السياسية والحزبية في السنوات الأخيرة، أدّت إلى انفجار الحياة الحزبية، بأعداد متزايدة من الأحزاب الهامشية - (الجزائر- الأردن، على سبيل المثال) - تدور حول أحزاب تعكس تيّارات سياسية، وبعضها كشف عن أن هناك اتّجاهات ترى في النظام الديمقراطي والتعدّدية الحزبية مجرّد إطار وبنية إجرائية تجتاز بها عقبة الوصول إلى السلطة السياسية، وبعدها تتنكّب النظام والمسار الديمقراطي، وتؤسّس بعد ذلك دولة شمولية، وتعصف بحقّ الفرد في إمكانية تغيير رأيه واتجاهه نحو حزب أو تيّار سياسي آخر في المستقبل. وأيضاً أثبتت هذه التجربة (الجزائرية) عن أن إيمان النخب الحديثة بالديمقرطية غير عميق، وأنها على استعداد لاستعداء المؤسّسة العسكرية، أو غيرها من المؤسّسات، للحيلولة دون وصول خيار شعبي - في إطار معيّن - إلى السلطة متى حاز على أغلبية مقاعد البرلمان. كلا الطرفين ينطق باسم الديمقراطية والتعدّدية، وكلاهما لديه قناعات وقيم مناهضة لها، الأمر الذي يثير إشكالية النموذج الديمقراطي في إطار الواقع الثقافي والقيمي السائد لدى النخب العربية.

٥. وتثير تجارب الانتقال من الحزب الواحد إلى التعدّدية الحزبية والسياسية - المقيّدة - ظاهرة لجوء بعض النخب السياسية العربية إلى النظام التعدّدي للأحزاب السياسية كشكل وأداة لتجديد الشرعية، وتوسيع إطار المشاركة السياسية في المرحلة الراهنة، وذلك ليتوافق النظام - ولو عند الشكل، أو الحدود الدنيا لدى البعض - مع التحوّلات الدولية الجديدة، وبروز حقوق الإنسان والتعدّدية كنسق فرعي من الأنساق المكوّنة لشرعية النظام الدولي الجديد.

٦. ولا شكّ في أن الأحزاب السياسية العربية التي كان يفترض أن تكون جزءاً من مشروع الحداثة السياسية والمؤسّسية، لم تستطع الإفلات من أمراض الدولة والواقع الاجتماعي معاً. وفي هذا المجال يمكننا أن نلاحظ السمات التالية على الأحزاب السياسية العربية:

أ) الحزب السياسي شكّل نظاماً فرعيّاً لإعادة إنتاج القيم والعلاقات العائلية والشخصنة السياسية مثال: حزبي «الأمّة» و«الاتحادي» في السودان. ومثال بعض الأحزاب السياسية اللبنانية التي تنطق باسم الطوائف، ومطالبها وهياكلها، وبنية القوة فيها، ومع ذلك قد ترفع رايات إيديولوجية وسياسية تبدو حديثة في المفردات والخطاب وهو ما كشفت عنه الحرب الأهلية اللبنانية.

ب) شارك الحزب السياسي في عملية صناعة وإنتاج الأساطير الحديثة التي لا تتّفق مع الواقع السياسي-الإجتماعي والثقافي، تارة باسم الاشتراكية أو الليبيرالية، وتارة أخرى باسم القومية والعروبة، وساهمت بعض الأحزاب السياسية العربية في صناعة خطاب شمولي في نزعته واتّجاهه وإيمانيته.

ج) ساهمت بعض الأحزاب السياسية - في إطار تياراتها - في تحويل الإيديولوجيات والفلسفات السياسية إلى أديان وضعية، وإلى شروح على المتون، وكهنة يحرسون النصوص، ويصدرون الفتاوى، وإكليروس، وأحكام بالإيمان أو الزيغ والكفر (مثال: بعض الأحزاب السياسية الماركسية: حالة بعض الأحزاب الشيوعية المصرية في بعض المراحل التاريخية مثلاً).

د) السلفية السياسية كحالة عامة في مدارس الفكر والعمل السياسي، ويقصد بذلك أن الأحزاب السياسية - والتيارات المختلفة - قد اعتمدت نظاماً لإنتاج الأفكار، ومناهج التفكير السياسي، وأساليب العمل، والحركة من المرجعيات الأولى، دونما تجديدات تتطلبها خصوصيات الواقع في كل بلد على حدة. ومتغيرات الواقع والعالم، وعلى تطبيع للإيديولوجيات الغربية الحديثة والوافدة - الليبيرالية والاشتراكية- مع تقاليد المجتمع الداخلي، وتاريخه، وقيمه[٢].

هـ) إن الأحزاب السياسية التي تأسّست على الانقسامات الأولية في بعض المجتمعات العربية، اعتمدت في بنية القوّة لا على الحزب كمؤسّسة حديثة، ولا على الفكر السياسي الحديث في وجودها وتبرير شرعيتها، وإنما على بنية القوّة المستمدّة من الانقسامات الأولية، وساهمت هذه الأحزاب الطائفية والعرقية - حالة السودان تحديداً - في إعادة إنتاج الانقسام الأولى في المجتمع كمصالح، وإثنية، وثقافة فرعية، وتغذية المخيّلة الجماعية لأبناء الحزب والطائفة إزاء الأحزاب والطوائف والإثنيات الأخرى لاستمرارية وجود الحزب، وقادته الطائفيين (مثال

«حزب الأمّة» في السودان).

د) إن ظاهرة سيطرة قيادة حزبية - هرمة - على مقاليد الحزب، واستمرارية هذه القيادات المسيطرة، مرجعه أن معظم الأحزاب العربية العصرية كان يبنى من أعلى إلى أسفل، ومن ثم... برزت في التجارب الحزبية ظواهر التعطيل شبه الدائم لأية علاقة تمثيلية انتخابية بين القاعدة والقيادة، والسعي الدائم للإجماع حول خط القيادة والقائد الفرد[٣] وهي ظواهر مرجعها أن الديمقراطية كنسق من القيم هي مجرّد مفردات بيانية تستخدم في الجدل والهجاء السياسي بين الأحزاب المعارضة والدولة، أو بين الدولة والمجتمع والأحزاب المعارضة، إلخ.

وهناك - أيضاً - الأحزاب العقائدية التي كانت ترمي إلى صياغة نموذج تعبوي. وتأسّست على أسس بنية هرمية، ومركزية محكمة، تقوم على الطاعة والولاء السياسي بين القاعدة الحزبية، والزعيم الحزبي، وهي أحزاب أدّت إلى استبعاد التعدّد أو الديمقراطية، والحوار، والرأي والرأي الأخر. وغالب الأحزاب التسلّطية التي حكمت - ولا تزال - في عالمنا العربي، لا تجري فيها حوارات أو توظيف الآليات الديمقراطية في بنياتها الداخلية، وإنما ثمّة أوامر وتوجيهات تصدر من أعلى إلى أسفل والمعارضة، وغياب الطابع المؤسسي عن الحياة الداخلية لهذه الأحزاب، ناهيك عن غياب الطبيعة المؤسّسية وقواعد العمل السياسي التي تحوز على الرضا العامّ في المجتمع.

إذن، المشهد الراهن في العالم العربي يكشف عن أننا إزاء ظواهر اعتلال مؤسّسي وبنائي في الدولة والمجتمع العربي، وتطلب كل حالة على حدة دراسة متعمقة، حتى يمكن الوصول إلى سمات عامة للنظم السياسية والحزبية العربية، ولأنماط الدولة المسمّاة بالحديثة، ودون ذلك ستظلّ كتاباتنا حول الموضوع هي تأمّلات انطباعية فيها ملامح مستمدّة من المتابعة والملاحظة والدرس، والبعض الآخر محض مفارقات لواقع قد يكون مختلفاً.

ثانياً: الدولة والأحزاب السياسية في مصر قبل نظام يوليو ١٩٩٢

تمثّل التجربة السياسية المصرية أهمّية مرجعية في إطار الدراسة المقارنة للتجارب السياسية التي تمّت في العالم الثالث، والمجال العربي في مجال الفكر والثقافة السياسية، أو في عمليات بناء الدولة القومية الحديثة، أو تأسيس النظام السياسي، والحزبي والمؤسّساتي الأمّ. وتعود هذه الأهمّية من عدّة زوايا منها: الإطار التاريخي الممتدّ الذي تمّت خلاله هذه التجارب على اختلاف نماذجها وأنماطها الإيديولوجية

والمؤسّسية، أو باعتبارها حقلاً لتجارب التحديث السياسي-الاجتماعي السلطوي للقيم والمؤسّسات والقوانين، والهياكل الاجتماعية بكل اختلالاتها البنائية، أو إنجازاتها المبتورة، أو بكونها تجربة كلّية كانت في بعض المراحل مصدراً لإلهام العديد من الصفوات السياسية الحاكمة في البلدان العربية، أو عاملاً مؤثّراً بالسلب على مسار التطوّر السياسي في هذه الدول والمجتمعات. هي، على وجه الإجمال، نموذج للحداثة المبتورة، أو فلنقلها جهيرة: لحداثة في طور الإجهاض.

وإذا كان تأسيس الدولة الحديثة في بدايتها التكوينية تمّت على أيدي محمد علي في مصر، واستهدف بناء دولة لها سطوة إقليمية عبر مشروع تحديث الجيش، وإنشاء صناعة حديثة، وتطوير نسبي في البنية القانونية تختلف في بعض عناصرها عن النظام القانوني التقليدي، وبروز ما يمكن أن تطلق عليه مشروعات تحتكر الإنتاج العامّ والفائض الاقتصادي لإصلاح الدولة، وأعاد صياغة بنية الملكية. كل ذلك لتحقيق حلمه الكبير في إنشاء دولة كبرى. فإن هذا المشروع سواء في بدايته، أو تطوّره ظلّ معاقاً باعتلالات بنائية، وتكوينية تمثّلت في أنها دولة تمّ تأسيسها في إطار بنيات ثقافية وقيمية تقليدية، تعلي من شأن الثقافة والقيم التقليدية التي تركّز على الجماعة، والتوحّد في الإطار الديني باعتبار أن طقوسه وقواعده وقيمه هي أساس التعاضد الاجتماعي، وارتباطاً بقيم ذات طابع بطريركي سواء في نواته الأسرية والعائلية والعصبية، وانتهاءً بسيطرة حاكم فرد عند القمّة يدير شؤون البلاد، والعباد باعتبارها أموراً تدخل ضمن مشيئته المطلقة. وظلّ هذا المشروع مصاباً بهذه الأعطاب - ومواريث الفرعونية السياسية، بتعبير جمال حمدان - حتى مع بدء عملية تطوير مشروع الدولة الحديثة على أيدي الخديوي إسماعيل، بدعوى تحويل مصر إلى قطعة من أوروبا، بحسب تعبيره الذائع الصيت، وإدخال أنساق القوانين الأوروبية اللاتينية - إلاّ في مجالات الأحوال الشخصية، وفي إطار بعض النصوص المحدودة في مجالات أخرى، وهي بداية مقيدة للانفصال بين الدنيوي والديني، التي أنتجت في التجربة الأوروبية والغربية الدولة، والمجتمع المدني الحديث، سواء على صعيد الفلسفة السياسية أو القانونية، أو التجسيدات الواقعية لهذه الدولة في شكل المؤسّسات الدستورية، والإطارات القانونية، والأحزاب السياسية فيما بعد، وأيضاً في ميلاد الفرد كحقيقة فلسفية وقانونية، وفي إطار مجموعة من الحقوق والواجبات الدستورية والقانونية، وفي ظلّ نظام برلماني وسياسي يتأسّس على الفصل بين السلطات الثلاث، وفي إطار مجموعة من الضمانات القانونية للفرد في مواجهة الدولة وسلطات الإدارة العامّة.

وفي التجربة المصرية، دخلت المفاهيم والأنماط الغربية على استحياء في

مشروع الخديوي إسماعيل التحديثي في مجال القانون، وبعض أشكال الثقافة الأوروبية، ولكنه مشروع كرّس الانقسام في إطار الثقافة القومية في مصر، حيث بدأت تتأسّس جذور الصراع بين المحدث والتقليدي، وفي إطار الصفوة المصرية بين اتّجاهات أصولية تمحورت حول الأزهر ونظام الشريعة، والاتجاهات التحديثية، وأعلامها الليبيرالية في الأساس، ونموذج الحكم الدستوري والليبيرالي الغربي. كل ذلك في ظلّ مقاومات من المجتمع والصفوة التقليدية لمشروع التحديث القانوني، وعالم الثقافة الحديثة الذي ارتبط في الوعي الجمعي لهذه الفئات بالاحتلال الأجنبي والغزو الغربي للمجتمع في القيم والمؤسّسات وأساليب الحكم. وقد حاولت بعض الفئات المستنيرة في القطاع التقليدي أن تستجيب لدعاوى تحديث الثقافة التقليدية، ووضعها في إطار وأشكال محدثة، ولكن مثل هذه المحاولة لم تلقَ قبولاً لدى الصفوة الحاكمة - (مثال: مشروع الشيخ خليفة المنياوي لصياغة تقنين مدني على أسس الفقه المالكي).

ظلّت الدولة كمشروع كبير للتحديث معاقة في تكوينها البنائي، بعدم قدرتها على بلورة اجماع سياسي - ولو في حدوده الدنيا - حول القيم الأساسية للنظام، أو القدرة على خلق المؤسّسات والآليات التي تسمح باستيلاد هذا الاجماع الغائب، أو زرع العناصر التي تسمح به.

وحتى مع دخول النظام البرلماني الليبيرالي، وتطوّره مع دستور ١٩٢٣ الذي هو منحة من الملك، كانت تجربة تتمّ في إطار الوجود الأجنبي الطاغي والملك بحيث يسيران الحياة السياسية والحزبية، بين صفوة سياسية محدودة من أصحاب المصالح كان يطلق عليها القوى شبه الإقطاعية، وشبه الرأسمالية في إطار نموذج شبه ليبيرالي - أياً كانت دقّة هذه التعبيرات الاصطلاحية -، وكانت القيود الدستورية، والصلاحيات الكبيرة للملك، وتدخّله المستمرّ في الحياة السياسية والحزبية معوقاً من معوقات استكمال عملية تكوين دولة مدنية حديثة. وكانت الامتيازات الأجنبية عائقاً آخر، يحول دون نموّ السيادة الوطنية، وسلطة النظام القانوني الوطني على جميع القاطنين وتمكّنت النخبة الحاكمة بعد جهود كبيرة أن تصل إلى توقيع اتفاقية مونتريه (١٩٣٧)، بإلغاء الامتيازات الأجنبية. كانت أجهزة الدولة الحديثة مجرّد أشكال دستورية، وإدارية للنموذج الغربي، وكانت إحدى أدوات القمع المؤسّسي، والسلطوي باسم أساطير التحديث والتقدّم والدولة القانونية، تلك الأساطير التي كانت تلوكها الصفوة السياسية الحاكمة - القلّة عند القمّة وفي حدودها وقواعدها - وأيضاً ما يسمّى بالصفوة الاستراتيجية، وظلّت مثل هذه الأقانيم محدودة بحدودها المدينية، أو في إطار بعض أعيان الريف

المنضمين للأحزاب السياسية، ناهيك - بالقطع - عن كبار ملاك الأراضي الزراعية.

والأحزاب السياسية - في إطار التجربة المصرية - وبدءاً من الحزب الوطني القديم أيام الثورة العرابية، كانت أحزاب قد اندمجت فيها الديمقراطية بالحركة الوطنية(٤) وكانت أحزاب قلّة نخبوية محدودة، تسيطر عليها الصفوة السياسية الحاكمة ويديرها الملك كلعبة، باستثناء بعض الأحزاب الوطنية، كحزب «الوفد» و«الحزب الوطني الجديد».

كانت الأحزاب السياسية في نشأتها وتطورها، إذن، استكمالاً للأشكال المؤسّسية للنظام البرلماني الغربي بقيوده التي وضعها الحاكم - الملك - ولم تستطع هذه الأحزاب أن تزرع في مجملها - باستثناء حزب «الوفد» المصري - شتلات اجتماعية وسياسية في الهيكل الاجتماعي في مصر، تستند عليه في حركتها السياسية والبرلمانية، وبحيث تمدّها بالعافية الفكرية، والحركية السياسية التي تسمح لها بتطوير عملية تكوين الدولة الحديثة على النمط الليبيرالي الغربي. ظلّت الأحزاب السياسية - باستثناءات محدودة، كـ «الوفد» و«الحزب الوطني» و«مصر الفتاة» - لعبة في أيدي سلطات الاحتلال البريطاني، والملك. وكانت الانقلابات الدستورية - إذا جاز استخدامنا هذا التعبير الشائع لدى المؤرّخين المصريين، والفقه الدستوري المصري - هي أبرز ملامح اللعبة السياسية السائدة، ولم يصل حزب «الوفد» المصري الذي كان يمثّل حزب الحركة الوطنية في عمومها - والأكثر شعبية في تاريخ التطوّر السياسي المصري منذ ١٩١٨، وحتى نظام يوليو ١٩٥٢ - إلى الحكم إلا في فترات جد قليلة، وسرعان ما كان يذهب ضحية للانقلابات الدستورية، ومؤامرات السراي والمندوب السامي البريطاني. ويكفي أن نشير هنا إلى أنه لم يتح لـ «الوفد» أن يحكم إلا لمدّة ثماني سنوات خلال ثمانية وعشرين عاماً من الحكم الدستوري(٥). لم تكن عملية تأسيس الدولة الحديثة في مصر إلاّ مشروعاً معاقاً، من عدّة أمور، منها: إجهاض التطوّر الطبيعي لعملية التأسيس حول مشروع محمد علي، وهدم مؤسّساته بفرادة لا نظير لها بعد هزائمه الحربية، وعندما استكمل الخديوي إسماعيل هذا المشروع، كانت الدولة مثقلة بالديون، والإشراف الأجنبي الثنائي، ثم جاء الاحتلال البريطاني، وعمليات الدمج القسري للاقتصاد المصري في بنية الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ومن هنا تفسير عملية نقل التقنيات الحديثة ضمن أمور أخرى - لتتوافق البنيات الاقتصادية-القانونية-الثقافية لدى النخبة والأجانب مع البنيات الأوروبية المماثلة، والبنية الكلّية للنظام الرأسمالي العالمي.

إن الدولة المصرية الحديثة لم تكن، إذن، نتاجاً لتطوّر طبيعي، وصراع

اجتماعي طليق، وفي ظلّ عملية تشكّل وتبلور بنيات اجتماعية/ وثقافية وقيمية مواكبة لعمليّة تشكيل مؤسّسات هذه الدولة القومية الحديثة، وفي ظلّ تجانسات قومية، وأشكال ونظم للتوحيد، والتكامل الاجتماعي. إنما خضعت هذه التجربة لتشوّهات هيكلية وبنائية حالت دون تبلور مشروعها ونضوجه البنيوي. وكانت الأشكال المؤسّسية الغربية مجرّد استكمال لأشكال الوثائق الدستورية - على اختلافها - التي تمّ فرضها قسراً وإذعاناً على أوسع القطاعات الاجتماعية، واعتبرت في الوعي الجماعي لأكثر الفئات الاجتماعية شعبية، بحسبانها أحد أقدار البيروقراطية المركزية، وتسلّطها الإداري، ونقول أقدار، باعتبار أن العلاقة بين المواطن المصري - الفلاحين، والعمّال ذوي الأصول الريفية آنئذ - والسلطة هي علاقة ملتبسة تقوم على القبول بها كقدر لا رادع له، يواجه باللامبالاة والمداراة والمراوغة، وبفائض من الصبر العنيد، والقاتل اكتسبه كموروث ثقافي وقيمي تاريخي وعتيد.

إن الابتسارات البنائية التي حاقت بمشروع بناء الدولة القومية الحديثة وتفاقمت في ما بعد، لا تعني أن هذه الدولة لم تحقّق بعد مآثرها أو وعودها. إن الحقل الوحيد الذي استطاع الإفلات بمشروعه المؤسّسي الفرعي من براثن الإجهاض في المهد هو المؤسّسة القضائية المصرية والجماعة القضائية والقانونية المصرية، التي استطاعت، عبر تكوينها الشاق والمتعسّر في قلب الحركة السياسية والوطنية المصرية، أن تدافع عن مشروع بناء وتأسيس مؤسّسة قضائية وسلطة قضائية استطاعت أن تستخلص العناصر الأساسية لاستقلالها كسلطة بالرغم من كل المحاولات الضارية للاستيلاء على صلاحيّاتها، أو خلق كيانات موازية لها كما سنرى في ما بعد. وقد استكملت هذه السلطة عملية تأسيسها البنائي عبر تطوير تقاليد قضائية وطنية على النسق الغربي، استكملت به تطويع التراث القضائي الفرنسي مع البيئة والتقاليد والقيم الوطنية بحيث أصبحت تبدو مصرية الملامح والقسمات والمضامين.

وفي ظلّ النظام شبه الليبيرالي - ١٩٢٣-١٩٥٢- كانت ثمّة عناصر بنائية للفصل بين السلطات، ولكنها تبدو شكلية على وجه العموم، وحرّيات سياسية وفكرية أثمرت في تطوّر مصر الثقافي، ولكن في ذات نفسه، كانت هناك إعاقات وقيود تمثّلت في العسف بالحرّيات العامّة في عهود الانقلابات الدستورية، واليد الحديدية لدى محمد محمود، وديكتاتورية إسماعيل صدقي، ومطارداته واعتقالاته للحركة الشيوعية والمنظّمات الماركسية المصرية بعد أن اعتبرت من قبيل المذاهب الهدامّة للنظام الاجتماعي في عهد إسماعيل صدقي. وكانت هناك

لحظات لحكم الطوارئ، ولكنها لم تصل إلى أن يكون الطوارئ هو السمة الأساسية من سمات الدولة والنظام السياسي، كما حدث في نظام يوليو ١٩٥٢.

إن الأحزاب السياسية المصرية ولدت في إطار الحركة الوطنية، إلاّ أنها لم تستطع أن تستولد لها شرعية اجتماعية وثقافية راسخة، بمعنى قدرتها على خلق وشائج عضوية مع الحركة الاجتماعية باستثناء حزب «الوفد». وقد فرضت الطبيعة النخبوية لهذه الأحزاب سماتها على حركتها وفعاليتها، وأساليب إنتاجها لخطابها السياسي الدستوري النزعة والطابع في مظاهره ومفرداته ولغته السياسية. ولكن الخطاب الخفيّ - أو المضمر إذا جاز التعبير - كان خطاب الانصياع لقواعد اللعبة السياسية التي يديرها الملك والسفير البريطاني.

ولأن الأحزاب في عملها أحزاب أقلّية - معاونة للملك والاحتلال الأجنبي - شاركت في لعبة الحكم، والمشاركة في الانقلابات الدستورية، وفي وزارات أحزاب الأقلّية، وأيضاً في إدارة الفساد السياسي في البلاد. ومن ثم تحوّلت التجربة الحزبية التعدّدية، في إشاعة وعي عامّ لدى شرائح اجتماعية عديدة، - الوسطى المدينية تحديداً والفئات الريفية - مفاده أن التجربة الحزبية هي شكل من أشكال فساد الحكم، ولم يسلم من هذا الوعي شبه الجمعي سوى حزب «الوفد»، وبعض الأحزاب الصغيرة، كـ «مصر الفتاة» وعناصر في «الحزب الوطني»، ولا سيما فتحي رضوان ونور الدين طراف.

ولم تكن هذه الأحزاب سوى أحزاب قلّة في القمّة أيضاً[٥]، ولم تكن هناك هيكليّات، أو بُنى تنظيمية حزبية حقيقية لدى غالبيتها، بما فيها حزب «الوفد»، وتمارس الديمقراطية وقواعدها داخل هذه الأحزاب. وقد انعكست العملية غير الديمقراطية - وتزوير الانتخابات من قبل حكومات القلّة - في عملية إدارة الدولة وتعيين الموظفين من الموالين وزبائن قيادات أحزاب الأقلّية، شيئاً به بعض ظلال هامشية لنظام الأسلاب والغنائم الذي ارتبط بالنظام الأميركي في إحدى مراحل تطوّره قبل إلغائه.

ولم يفلت من أسر ظاهرة انفصال الحركة الحزبية عن الحركة الحزبية وعن الحركة الاجتماعية سوى حزب «الوفد» الذي تشكّل في إطار الحركة الوطنية المصرية في مواجهة الاحتلال البريطاني، والذي كان أقرب إلى تشكيل جبهوي في تكوينه السياسي الداخلي، في إطار عباءة ليبرالية وديمقراطية وعلمانية، حيث استطاع أن يستقطب شرائح اجتماعية عديدة من كبار الملاّكين الزراعيين، ورجال الصناعة - الناشئة - والتجّار، وصغار الموظّفين، والمتعلّمين والمثقّفين، وفئات اجتماعية شعبية أوسع نسبياً، حول أقانيم الاستقلال الوطني، والحكم الدستوري،

والمبدأ العلماني في علاقة الدين بالدولة، حيث استطاع أن يصوغ علاقة فريدة في علاقة المصريين على اختلاف دياناتهم في إطار مشروع «الوفد» السياسي، ثم الاجتماعي في نهايات المرحلة شبه الليبيرالية. وعلى مستوى التشكيل السياسي الداخلي، ضمّ قوى ليبيرالية محافظة، وقوى ذات توجّه يساري، وقوى وسطية كان رداءً فضفاضاً اشتمل على مكوّنات الجماعة الوطنية المصرية.

ومن هنا كان مصدر قوّته ونفوذه السياسي، والشعبي، وأيضاً مصدر ضعفه حيث غاب البناء التنظيمي المحكم، والحراك في بنية السلطة الحزبية عبر آليات الديمقراطية الداخلية في الحزب، وسيطرة الزعيم عند القمّة، والولاء من القاعدة - برغم خروج بعض الأحزاب من عباءته نتيجة النزاعات الداخلية -، وكانت الزعامة الوفدية عند القمّة ذات طابع أبوي، ورعوي - إذا جاز استخدام هذا التعبير - وخاصّة مع مصطفى النحّاس.

وكان هناك - أيضاً - ظاهرة الاندماج الرمزي بين الحزب والأمّة المصرية. فـ «الوفد» هو حزب الأمّة المصرية - ولذلك دلالة وأهميّة كما سيظهر بعد ذلك في ظلّ النظام السياسي للناصرية والساداتية معاً، من زاوية الدمج بين الحاكم وحزبه ومصر -، ومن ثم... فهناك علاقة اندماجية بين «الوفد» و«الأمّة»، وبينها وبين زعيمه، وخاصّة لدى مصطفى النحّاس باشا، على الرغم من إيمانه كرجل دولة بالديمقراطية والعلمانية والحكم الدستوري. وهو ما ظهر في لحظات عديدة، وكشفت علاقته الأبوية بالحزب، ومؤيّدي «الوفد» في جنازته التي تقارن بجنازة الرئيس عبد الناصر، على الرغم من إلغاء نظام تعدّد الأحزاب، والدور الكاريزمي المؤثّر للرئيس عبد الناصر، وبدء شرعيته في الاكتمال.

وثمّة ظاهرة أخرى بدأت كعلامة على الجروح البنائية والسياسية في شرعية الدولة الحديثة - كمشروع وتجربة في مصر - تتمثّل في حجب الشيوعيين عن شرعية التكوين الحزبي وتجريمها كإيديولوجية. وفي الوقت نفسه ظهور حركة «الإخوان المسلمين»، وتطوّرها وتناميها، وبعدها عن المؤسّسات الدستورية لاعتبارات عديدة، وبدء تشكيل التنظيمات السرّية، سواء الماركسية أو التنظيم السرّي للإخوان، وظاهرة الاغتيالات السياسية التي هي تعبير عن عجز أبنية النظام وأوعيته المؤسسية وآلياته، عن استيعاب الضغوط المجتمعية والسياسية وتحويلها إلى مسارات سلمية وسياسات.

وكان عقم الرؤى الاجتماعية المحافظة، وعدم قدرتها - كأحزاب وكنظام - على مواجهة الفجوات الاجتماعية الواسعة في مجال هيكل الثروة والملكية، وانتشار ظواهر الفقر المروع، وعدم قدرة أبنية النظام على استيعاب الرؤى

الإصلاحية التي طرحها البعض من أبناء الصفوة في مجال الإصلاح الزراعي، كانت عاملاً أساسياً في تشكّل صورة سلبية للنظام ومؤسّساته في الوعي الجماعي للأغلبية ساهمت في سقوطه رمزياً مع ثورة يوليو ١٩٥٢. ويمكن القول إن «الوفد» استطاع أن يضع اللبنات الأساسية لسياسة اجتماعية في مجال قوانين التأمينات الاجتماعية، وقانون عقد العمل الفردي، وأيضاً في مجال قانون استقلال السلطة القضائية، إلخ، شكّلت أحد عناصر مشروع يوليو الاجتماعي الكبير في ما بعد علامة على الاستمرارية في الحركة الوطنية المصرية في بعض جوانبها.

إن سقوط النظام القديم مع ثورة يوليو ١٩٥٢، كان في أحد أبعاده الرمزية، تعبيراً عن اختلالات بنائية في مشروع تأسيس الدولة الحديثة في مصر، سواء من حيث عدم التطابق بين البنية الدستورية والسياسية والحزبية ومرجعياتها الغربية، والثقافة السياسية الليبيرالية المبتسرة ومصادر استلهامها واستمدادها الأوروبية، وعدم قدرة الدولة ونظامها السياسي على إنتاج اجماع قومي حول القيم الأساسية، وشكل النظام، وقواعد اللعبة، واستمرارية إنتاج وإعادة إنتاج التناقضات بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة. وقد تبلور هذا التناقض مع بدء مشروع حركة «الإخوان المسلمين» الذي تنامى بفعل وجود جذور تسوّغ له في الواقع الاجتماعي-الثقافي المصري، وفي هذا الاطار يمكن القول إن الأحزاب السياسية المصرية كانت تمثّل أشكالاً مبتسرة في الإطار الشكلي والدستوري للدولة الحديثة. ولم يفلت من لعبة الدولة الحديثة كمشروع رغائبي، سوى المؤسّسة القضائية التي تطوّرت كسلطة مستقلّة أيّاً كانت الابتسارات الهيكلية التي وسمتها آنذاك.

ثالثاً: الدولة والأحزاب في ظلّ نظام يوليو: المرحلة التأسيسية والناصرية

كانت ثورة يوليو تمثّل قطيعة مع النظام الملكي والنظام السياسي التعدّدي - في الإطار الذي حدّدناه سلفاً - وفي الوقت نفسه استمرارية لبعض جوانب هذا النظام من عدة وجوه نرصدها في ما يلي:

١. إن الصفوة العسكرية التي قامت بالثورة كانت منفتحة على القوى السياسية والحزبية قبل قيامها، كـ «الوفد»، و«الإخوان المسلمين»، و«الحزب الوطني»، وعلى بعض المنظّمات الماركسية السرية، وقد أدّى ذلك إلى أن يكون تنظيم الضبّاط الأحرار - كما يذهب إسماعيل صبري عبد الله - بمثابة جبهة سياسية بكل معنى الكلمة، ضمّت ممثّلين عن الطبقات الاجتماعية الصاعدة، وخاصّة الطبقة

الوسطى، وأيضاً المدارس الفكرية والسياسية السائدة(٦). وفكرة الجبهة قد لا تكون مجسّدة على نحو تفصيلي في تنظيم الضبّاط الأحرار، ولكن الأقراب إلى الدّقة أن نقول إن درجات الطيف السياسي التي كانت سائدة في مصر في عقد الأربعينيات تحديداً، قد ألقت بألوانها وظلالها الفكرية والرمزية على عناصر فاعلة في بنية تنظيم الضبّاط الأحرار، وقد استمدت منها بعض مصادرها الفكرية والرمزية، وأعادت صياغتها بعد ذلك بحيث بدت وكأنها شيء مختلف، نسيج وحده.

٢. الاهتمام بفكرة التنظيم السياسي الفضفاض الذي يمثّل القوى الاجتماعية حول أقانيم وأفكار معيّنة، وهي فكرة تجد جذورها في تجربة حزب «الوفد»، حيث فئات اجتماعية عديدة تنضوي تحت عباءته وقيادة أبوية للحزب، تدمج بين ذاتها والحزب، والأمّة، ونازعة دوماً للوصول إلى سلطة الحكم عبر الآليات الديمقراطية، أخذت الثورة - عبر قائدها جمال عبد الناصر - غالب هذه المكوّنات وليس كلّها،- ولو عبر اللاوعي السياسي - في صياغة مفاهيمه للدولة الحديثة، ومواقفه من الأحزاب السياسية والتجربة الحزبية(٧).

إن تجربة جمال عبد الناصر وصحبه قبل الثورة، شكّلت ثقافتهم ووعيهم السياسي، وإدراكاتهم لنظام التعدّد الحزبي الذي ساد قبلها، وأعطابه البنائية، ومثالبه السياسية، ويبدو أن مرحلة السيولة والغموض في موقف النظام الجديد، من تعدّد الأحزاب والدعوة لإعادة تطهيرها، ونبذ بعض قادتها القدامى، كان من قبيل المناورة، وخاصّة من العناصر الفاعلة في تنظيم الضبّاط الأحرار التي وقفت في مواجهة العناصر الداعية للديمقراطية وتعدّد الأحزاب، وتم إبعادها - يوسف صديق، وخالد محيي الدين -، وتمّ إيقاف دستور ١٩٢٣ ثم إعلان سقوطه، وصدور إعلان دستوري في ١٧ يناير ١٩٥٣ الذي حلّ الأحزاب السياسية، ومصادرة جميع أموالها والإعلان عن فترة انتقالية لمدة ثلاث سنوات لإقامة حكم ديمقراطي سليم، واستند هذا الإعلان الدستوري ذو الدلالة في التعبير المبكر عن موقف الضبّاط الأحرار من الليبيرالية والتعدّدية الحزبية على أسباب عدّة تتمثّل في:

١. أن هذه الأحزاب على طبيعتها القديمة وبقياداتها الرجعية لا تمثّل إلا الخطر الشديد على كيان البلاد ومستقبلها.

٢. أن الهدف الأول من أهداف الثورة هو إجلاء الأجنبي عن أرض الوطن، وأن الأحزاب تريد بعد إفسادها - ثورة ١٩١٩ - أن تبث الفرقة، في هذه المرحلة الدقيقة من تطور البلاد، فضلاً عن عدم تورّع البعض عن الاتّصال بدول أجنبية

وتدبير ما من شأنه الرجوع بالبلاد إلى حالة الفساد السابقة والفوضى المتوقّعة مستعينة بالمال والدسائس في ظلّ الحزبية المقيتة(٨).

إن هذا الموقف وهذه التصرّفات تشير إلى موقف من الظاهرة الحزبية التعدّدية لدى الضبّاط الأحرار، حيث تبلورت ملامح النظام السياسي الجديد كتعبير عن رؤية العناصر الفاعلة في تنظيم الضبّاط الأحرار الذي شكّل رؤيته للمستقبل حيث قامت الثورة بتصفية الحركة الحزبية بكل جماعاتها وفصائلها من الحركة الإسلامية ممثّلة في «الإخوان المسلمين» حتى الحركة الشيوعية، والأحزاب التقليدية لصفوة ما قبل ١٩٥٢. ولم تقتصر عملية تصفية الأحزاب، والنظام التعددي على هذه الأحزاب، وإنما الأحزاب الشعبية الجديدة، أحزاب الثلاثينيات والأربعينيات، التي ظهر الضبّاط الأحرار - كما يذهب طارق البشرى - من إطار دعاواهم، ومن الوعاء الفسيح لهم، سواء من حيث الأصول الشعبية الاجتماعية أو من حيث المطالب السياسية والاجتماعية أو التيّارات الفكرية(٩). كانت ثورة يوليو تعبيراً عن نزعة رافضة للأحزاب المتعدّدة، والقيم الليبيرالية السياسية، وأيضاً تعبيراً عن طموح الفئات الوسطى في المجتمع التي بدأت تتبلور مصالحها، واتجاهاتها نحو مشروع وطني يستطيع أن يتبنّى هذه المصالح والمطالب.

ولا شكّ في أن تطوّر النظام الدستوري، وبنية الدولة تكشف عن ظاهرة مهمّة، وهي أن مشروع دولة يوليو، في التصوّر الذي بلورته الناصرية ، يكشف عن مزاج فريد في مصادره ورؤياه وإيديولوجيته بين مصادر وطنية في أفكار «الحزب الوطني» و«الوفد»، وأجنحة في اليسار الماركسي وبعض الأفكار الهائمة من جماعة مصر الفتاة وبعض العناصر الدينية المسوغة لأفكار الناصرية، من زاوية عملية بناء الشرعية، وعلى مستوى البناء الحزبي الوحيد، قام على فكرة تجميع القوى الاجتماعية والسياسية والفكرية في إطار تنظيم سياسي فضفاض يشمل كل هذه القوى، وحول برنامج وطني، لايجوز الخروج عليه. وهو ما يمكن لنا أن نلاحظه في تطوّر تنظيمات يوليو السياسية بدءاً من هيئة التحرير، والاتحاد القومي، ثم الاتحاد الاشتراكي العربي، والتنظيم الطليعي السرّي داخله، وسوف نشير إلى ذلك لاحقاً.

بصفة عامّة، نستطيع أن نبلور ملامح الموقف الناصري من الظاهرة الحزبية - مع بعض الباحثين(١٠)- والذي يمثّل أحد أبرز مواقف الإتّجاهات الشعبوية، في العالم الثالث إزاء الظاهرة الحزبية التعدّدية وفقاً للنموذج الغربي، الذي ينطوي على رفضها باعتبارها مظهراً من مظاهر التفتّت والانقسام، وضعف الأمّة إزاء تحدّيات المواجهة مع الغرب، والتحدّيات الخارجية المرتبطة بالدفاع عن الاستقلال

الوطني، وأنها تعبير عن مصالح طبقية معينة، وتدافع عنها في ظلّ الفوارق الشاسعة بين الطبقات الاجتماعية، فضلاً عن أن الأحزاب تعبير عن احتكار قلّة للعمل السياسي ووصايتها على الشعب، وأنها معوق ضد الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي، وأنها إحدى آليات الفساد، ناهيك عن ربط جمال عبد الناصر بين الأحزاب والتبعية للخارج(١١).

إن تأصيل ظاهرة رفض الحزبية وفق النموذج السياسي الغربي في التصوّر الناصري - والنخبة الحاكمة لنظام يوليو - ترجع في تقديرنا أيضاً، مع الوضع في الاعتبار تأثّر عقل صفوة تنظيم الضبّاط الأحرار بما كان يجري خارج الجيش من تيّارات، إلى أنهم كانوا مقيّدين أيضاً بالثقافة العسكرية - باستثناء جمال عبد الناصر وخالد محيي الدين -، ونستطيع أن نقول إن العقل السياسي العسكري - إذا جاز التعبير - نزع إلى رفض الفكرة الحزبية باعتبارها أحد الاشكال المؤسّسية لإدارة التناقضات في المجتمع، ويرتبط ذلك بوجود قانون حديث يقوم على إرساء ضمانات وقيود على السلطة العامّة، يتعين عليها أن تلتزم بها وبأحكامها وقيودها في ظلّ موازنات مؤسّسية ودستورية بين السلطات المختلفة. وذلك أمر يختلف عن مألوف العمل العسكري، والوظائف العسكرية، وثقافة العسكر الحدّية القائمة على الضبط والربط، والنظام العسكري الصارم الذي يقوم على التسلسل القيادي، وبصرف النظر عن حدود ثقافة العسكريين على وجه العموم في العالم الثالث. ولكن تشكيل العقل العسكري وتحوّله إلى العمل السياسي، - وحتى بعد تدرجه في مدارج سياسة التجربة والخطأ -، والاستعانة بالتكنوقراط والمستشارين، إلا أن نواة هذا العقل الثقافي، والمعياري تدور حول الإدراكات التي تشكّلت ملامحها في ظلّ ثقافة المعسكر والتكوين العسكري، وهو تكوين ينزع في الغالب الأعمّ إلى الدمج بين مكوّنات المعسكر البشرية والاجتماعية دونما تعامل مع التناقضات الاجتماعية المختلفة، - ولا الاتجاهات السياسية - إن وجدت لدى الجنود غير المحترفين. إن القانون العسكري، والمؤسسات السياسية، وتمايز الوظائف السياسية والدستورية، واستقلالية المجتمع المدني عن الدولة، والحرّيات العامّة، وتنوّع الأفكار والاتّجاهات، وانفصال الديني عن الدنيوي، وكل أقانيم الدولة الحديثة، تحول بين العقل السياسي العسكري وقدرته على الإنجاز، وهو يريد هذه الأشكال ليقوم باستخدامها كأدوات يتوسّل بها لتحقيق أهدافه السياسية أو الاجتماعية، ومصالح القوى التي يعبّر عنها. وسوف نلاحظ انعكاس ذلك في إطار تصوّر لدى عبد الناصر والسادات، حتى في ظلّ التعدّدية الحزبية كشكل من أشكال الحكم والتي أرادها تعدّدية ديكوزية مقيّدة(١٢).

إن ممارسة السلطة داخل المعسكر تدور حول الجميع وفوقهم، في إطار تنتفي فيه فكرة الخيارات بين قيم متعدّدة أو متناقضة، وجنود يختلفون في انتماءاتهم ومواقفهم، ثمّة أمر ونهي وتعبئة وأهداف محدّدة مطلوب تحقيقها. إن هذا الإدراك المرتبط بخبرات المعسكر وتشكيلاته وشبكات علاقاته، يبدو أنها مثّلت أحد أبرز مكوّنات بنية الوعي السياسي، والتنظيمي للضبّاط الأحرار ونظام ثورة يوليو. إن الذي يؤكّد ذلك ليس موقفهم من تعدّد الأحزاب فقط، وإنما من القانون، واستقلال القضاء، وفكرة تمايز السلطات. فالقانون كان مجرّد أداة من أدوات السيطرة على العقل السياسي-الاجتماعي، وأداة لإعادة تشكيل البنية الاجتماعية والاقتصادية، ولكنه في الوقت نفسه ليس تعبيراً عن توازنات اجتماعية- سياسية، ولا باعتباره ضمانة للحرّيات العامّة وأداة لفرض الضوابط والحدود بين حقوق الفرد، أو المجموع إزاء السلطة العامّة، وجهاز الدولة القمعي- «المشروع» -، ولا باعتباره تعبيراً عن الإرادة العامّة للمواطنين التي تبلورت عبر آليات الانتخاب الحرّ المباشر، وبناءً على اختيارات حرّة وطليقة عن قيود التدخّل الإداري والبوليسي. كان القانون تعبيراً عن سلطان ومشيئة الدولة أكثر من كونه تعبيراً عن موازنات حرّة، وأداة لفرض القيود، وإشباع الحرّيات المدنية. القانون - في بعض وجوهه - كان تعبيراً عن وجه أو تجلٍّ من تجلّيات السلطة السياسية في مجال الحريات المدنية، ولكن - للأمانة - كان تعبيراً عن مشروع اجتماعي متبلور، ونازع نحو العدالة الاجتماعية، وتصفية التناقضات الطبقية الشاسعة، وجه عدالي لتوجّهات الرئيس جمال عبد الناصر، وكان القانون أحد أدوات التغيير الاجتماعي، والسيطرة السياسية، وتصفية جيوب النظام القديم[١٣].

وقد استخدمت الدولة كل سلطاتها القمعية والسياسية والتنظيمية في التصدّي بقوّة جهاز القمع المشروع - الرافع لواءات الشرعية الثورية - لكل المعارضات السياسية على اختلاف توجّهاتها السياسية والإيديولوجية من قوى المعارضة الليبيرالية، والإسلامية، والماركسية[١٤]. ووصلت الأمور إلى إعدام بعض قيادات «الإخوان المسلمين»، ومقتل عناصر ماركسية قيادية تحت وطأة القمع في مراكز الاعتقال والسجون.

إن هذا الفكر والإدراك والسياسات الذي أرادت القيادة الناصرية تحقيقه كان يتمّ في إطار المشروع الناصري لرأسمالية الدولة الوطنية ذات التوجّهات الشعبوية، والرافع رايات الخطاب الاشتراكي ذي الوجوه العربية - أي خطاب الاشتراكية العربية، وملحقه ذي التوجّهات الإسلامية -، هذا النظام وإيديولوجيته، الذي تبلور في المرحلة الناصرية، هو حصاد تصوّرات انتقلت من فتح المجال للمشروع

الخاصّ، ونكوصه وتردّده في بدايات الثورة، ثم التأميمات، وتطوّر المشروع الاجتماعي وتبلوره، حتى الوصول إلى وثيقة الميثاق الوطني، رافقت هذا المشروع أشكال تنظيمية تعبوية لحمله إلى التطبيق، وهو ما يفسّر موقف الثورة من مسألة التنظيم السياسي الوحيد، بدءاً من هيئة التحرير، إلى الإتّحاد القومي، ثم الإتّحاد الاشتراكي العربي. وهذا ما سنتناوله في ما يلي:

الثورة والتنظيم السياسي الوحيد: العلاقة بين الدولة والمجتمع

تأسّست البناءات الدستورية لنظام يوليو على الدمج بين السلطات، وممارسة الضغط على السلطة القضائية، بخلق أشكال موازية لها كمحاكم أمن الدولة، ومحاكم الغدر، ولجان ادارية ذات اختصاص قضائي، الخ. وكان الدمج إما دمجاً صريحاً، يقوم على قيام السلطة التنفيذية بتولّي التشريع، وأبرز أمثلته كان الدستور الموقّت الصادر في ١٠ فبراير ١٩٥٣ حيث فقدت السلطة التشريعية وجودها واندمجت في السلطة التنفيذية ممثلة في مجلس الوزراء[١٥] وبعد ذلك عبر آليات عديدة - في ظلّ الدساتير اللاحقة بما فيها دستور ١٩٧١ - منها القرار الجمهوري بقانون الذي أفرط النظام السياسي المصري في استخدامه في التعدّي على المجالات المحجوزة لسلطة التشريع، او في حالات غير تلك التي خصص لها نظام القرار الجمهوري بقانون.

كان دمج السلطات - على نحو واقعي في ممارسة السلطة - هو احد أبرز ملامح الدولة المصرية في المرحلتين الناصرية والساداتية معاً - وهو الامر الذي شكل ضربة موجعة لمشروع الدولة الحديثة في مصر، لأنه يتناقض، وعلى نحو بنائي مع فكرة التمايز الوظيفي - والهيكلي في تركيب نظام الدولة، وعلى اسس الفصل بين السلطات الثلاث، ووجود أشكال وقواعد التوازن في بنية السلطة.

وواكب ذلك الدور الكبير، والمسيطر لما يسمّى في الأدبيات السياسية المصرية بالدور المركزي لمؤسسة الرئاسة - وليس للسلطة التنفيذية حيث الدور الذي حدّد لها يتمثّل في أداء الوظائف التي يحدّدها الرئيس، أو فلنقل كانت الإرادة التنفيذية للرئيس - المؤسّسة في النظام السياسي. التحديث المؤسّسي والبنائي في المجتمع المصري كان ذا منازع سلطوية بلا نزاع، ولكن بوجوه عدالية لا شكّ حولها.

إن الجانب التنظيمي والحزبي للثورة متناغم مع تصورها للعلاقة بين السلطات، ولمفهوم الحرّية الاجتماعية وقوى الثورة وأعدائها، والإطار الناظم للقوى الاجتماعية والسياسية وتناقضاتها في المجتمع. إن مفهوم اللاتسيّس للحركة

الاجتماعية والنقابية كان محورياً فالنظام «اليوليوي» نزع كل إمكانية لتخليق أية دينامية مستقلة خارجة عن أطره التنظيمية التي سمّيت بالشعبية. إن نزع استقلالية المؤسّسات الوسيطة التي تمثّل في النموذج الليبيرالي الغربي ما يسمّى بمؤسّسات المجتمع المدني وفعالياته، كانت أبرز ملامح التجربة كلّها. إن مفهوم المجتمع المدني مع ذلك هو مجرّد دعوى إيديولوجية، ليس هناك ما يسوغ لها بنائياً وتاريخياً، ومجتمعياً في الحالة المصرية - مجتمع مدني تحت التشكيل المعاق - كانت هناك سياسة كلّية قائمة على حصر الحركة السياسية والاجتماعية داخل تنظيمات الثورة وضرب أية محاولات مجتمعية للتشكيل خارج أوعيتها التنظيمية الفضفاضة.

قامت التنظيمات السياسية الوحيدة للثورة، أي تنظيمات الحزب الواحد على أساس أنها مؤسّسات ذات طابع تحالفي بين قوى اجتماعية مختلفة تمارس العمل السياسي في إطار نظام التعبئة، أو تمارس اللاتسييس داخل نظام الحزب الواحد. والحزب الواحد الذي بدأ بهيئة التحرير، والاتّحاد القومي، والاتّحاد الاشتراكي، كان يرتكز على فكرة محورية وأساسية لدى جمال عبد الناصر، وهو - ما أسماه محمد سيّد أحمد - تأميم الصراع الاجتماعي. وفي هذا الاطار يمكن لنا ادراج الصياغة التنظيمية والحزبية الأكثر تبلوراً في الاتّحاد الاشتراكي العربي، وفي قلبه أنشئ التنظيم الطليعي السرّي ليكون الأداة في تأميم الصراع الاجتماعي، ونقول والسياسي أيضاً. وذلك لأن قيام رئيس الدولة، ذي الزعامة الكاريزمية، بإنشاء تنظيم حزبي سرّي لإدارة هذه الصراعات بالأساليب الإدارية المحضة على النمط الهرمي البيروقراطي، المستمدّ من التقاليد التاريخية للدول المصرية والقواعد الإدارية والبيروقراطية قد تصلح للتعامل مع بيروقراطية عتيقة، ونازعة للتضخّم والإمتداد والترهّل، ولكنه ليس أداة صالحة للتعامل مع خصوم سياسيين خرجوا من إطار نفس معسكر القوى السياسية - والاجتماعية - التي ناهضت النظام الملكي القديم، وهو الماركسيون على اختلافهم، وحركة «الإخوان المسلمين». وكان عبد الناصر يرى أن هذه القوى مشكوك في ولائها للنظام وخطر عليه. من هنا كان التنظيم الطليعي داخل الاتّحاد الاشتراكي أداة ضمن أدواته، تتضمن عناصر ماركسية وأخرى ذات بدايات إخوانية[١٧]. كان الحزب الواحد، إذن أداة تجميعية للطبقات المختلفة، وفيها هلامية التكوين الاجتماعي في «الوفد»، وإن اكتسبت سمات مختلفة، وفيها بعض ملامح «السالازارية»، وبعض من أفكار «ماو» عن تحالف القوى المعادية للاستعمار، وشيء من قسمات النموذج اليوغوسلافي تحت قيادة تيتو، وقوامه رابطة أو تنظيم شعبي عامّ وفي قلبه «طليعة ثورية»، مع فارق هو أن الرابطة اليوغسلافية لم تكن تحالفاً طبقياً شعبياً، بل أيضاً

تجمّعاً قومياً من جهة، ومن جهة أخرى كانت الطليعة داخل الرابطة اليوغسلافية، حزباً منظّماً وطليعياً، وكانت النخبة التي تحرّك التنظيم الطليعي في مصر، لا حزبية، بل نخبة عسكرية وعلى رأسها قيادة عسكرية وطنية، ولم تكن سياسية كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري[١٨]، وأياً ما كان أمر توصيف النخبة السياسية في ظلّ الناصرية، وقيادة عبد الناصر كاريزمية، أو كوربوراتية، أو مزيج من القيادة البطريركية ذات النزوع التحديثي، إلا أن النظام يمكن إدراكه ضمن النظم السلطوية التحديثية ذات النزوع التحديثي، إلا أن النظام يمكن إدراجه ضمن النظم السلطوية التحديثية ذات الوجه العدالي[١٩] والدور المركزي للقيادة الناصرية، التي سبقت التنظيم، وايضاً التنظيم أو الحزب الواحد أصبح وظيفة الدولة واحتكاراً لها، وأي تنظيم خارج هذا الحزب الوحيد مرفوض وغير متصوّر»[٢٠]، فضلاً عن أن الرئيس ناصر رفض أي حزب حقيقي، ولو كان وحيداً؛ لأنه يمثّل حالة تحدّ أو نزاع ممكن مع سلطته الفردية[٢١].

كان التنظيم السياسي ذا وظيفة تعبوية، ولكن ذات طابع بيروقراطي كما ذهب الى ذلك نزيه الأيوبي، أو النموذج اللاسياسي في بناء الأمّة كما وصفه بعضهم[٢٢].

لم تكن التجربة الحزبية الوحيدة في ظلّ الناصرية سوى أداة للتعبئة والتجنيد، ونزع التسيّس، وقد ترتب على ذلك أن أغلبية قضايا التنمية والاستقلال الوطني، ومواجهة الاستعمار الغربي، والصراع مع إسرائيل في إطار تعبئة حديدية في الداخل، وعملية تصفية مستمرّة لأية مصادر للخطر الداخلي على النظام من القوى السياسية والفكرية، ومن أية مبادرات سياسية أو ثقافية خارج إطار المشروع الناصري التحديثي التعبوي. ولا شكّ في أن هذه التجربة تمّت - أيضاً - في إطار نظام إدارة الطوارئ، وهو نظام قانوني للطوارئ، فيه - أيضاً - السمات القانونية للنظام[٢٣].

إن عملية نزع التسيّس عن المجتمع، ومؤسساته النقابية أدّى إلى محاصرة أيّة إمكانية لميلاد الفرد بالمعنى الفلسفي والاجتماعي والقانوني، ومن ثم وجوده ككيانية، وفاعلية اجتماعية وسياسية مبادرة بالأفكار، والإنتاج والفاعلية السياسية، وهي ظاهرة ستلازم نظام يوليو حتى في المرحلة الساداتية. وقد ارتبط ذلك بالسيولة الاجتماعية، وعدم تبلور البنية الاجتماعية-الطبقية في مصر.

إن الدولة المصرية في هذه الحقبة قد اكتسبت ما أسماه البعض بالمفهوم الرعوي أو التبشيري والرسالي[٢٤]؛ حيث اعتبرت نفسها مسؤولة على مستوى السياسة الاجتماعية عن الفرد، والشرائح الاجتماعية المختلفة في مجالات التعليم

والإسكان والصحّة والعمل، الخ. وفي مقابل ذلك، لها احتكار السلطة السياسية، والعمل على نحو شبه مطلق في هذا المجال. وأدّى ذلك إلى شيوع ثقافة سياسية شمولية تكرس الطاعة، والإذعان كقيم سياسية، تستمدّ مواردها وتتماهى مع الموارد القيمية والثقافية التقليدية السائدة في الأوساط الاجتماعية الشعبية، أي بين الفلاّحين، والعمّال ذوي الجذور الفلاّحية، وذلك على الرغم من أن عمليات التحوّل الاجتماعي قد أثّرت، ولكن في حدود في هذه البنية القيمية وهذا التماهي بين القيم السلطوية الإكراهية، والإفراط في التسلّطية السياسية أدّى إلى محاضرة العقل الناقد في المجتمع المصري، سواء في مجال السياسة أو في إطار الإبداع الأدبي، أو البحث الأكاديمي خارج إطار نظام القيم الرسمية المعلنة.

وعلى الرغم من هزيمة المشروع الناصري في يونيو ١٩٦٧ قد أصابت هذا المشروع بطعنة نجلاء وأوقفت تطوّره. إلاّ أنها دفعت النظام الناصري إلى إدخال عناصر جديدة شكّلت عناصر التحوّل الجديد في مشروع يوليو الاجتماعي والسياسي. وكانت أبرز هذه العناصر نموّ ظواهر سياسية كشفت عن أن التيّارات السياسية التكوينية في المجتمع المصري، لا زالت جذورها باقية على الرغم من التنظيم التعبوي، والإيديولوجية الناصرية - بتوجّهاتها العدالية -، وهو الأمر الذي كشفت عنه مظاهرات الطلبة عام ١٩٦٨، وبيان نادي القضاة الشهيرة، وكلها ظواهر انعكست في مطالبات وضغوط على السلطة الناصرية التي واجهت ذلك عبر بيان ٣٠ مارس، وبدأت ملامح الليبيرالية، والحوار حول الدولة العصرية، والمجتمع العصري المفتوح، كل ذلك عبر مراوغات، وصياغات المرحلة، ولكن كانت القيم والإيماءات والعلامات لا تخطئها عين. واتّخذت مسارات مختلفة بعد ذلك، وظهرت التحدّيات على مشروع يوليو من القوى الإسلامية السياسية التي بدأت تلوح في الأفق وتمّت في المرحلة الساداتية.

رابعاً: الساداتية والتعدّدية الحزبية المقيّدة: عودة الرهانات على الغرب

في بدايات المرحلة الساداتية، كانت شرعية النظام قائمة على استمرارية المشروع الناصري، مع استكمال لبدايات النزوع إلى تنشيط القطاع الخاصّ عبر قانون استثمار المال العربي والأجنبي، والسعي إلى حلّ أو تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، عبر مبادرات ومحاولات مختلفة، وصولاً لحرب أكتوبر ١٩٧٣، وبدء الرسائل الرمزية تجاه الولايات المتحدة والغرب. وفي هذا الإطار يمكننا أن نحدّد تصوّر السادات للعلاقة بين الدولة وفكرة التعددية السياسية، والانتقال من تعدّد داخل التنظيم السياسي الواحد إلى تعدّدية حزبية في إطار

ضوابط معيّنة، وذلك على النحو التالي:

١. بنهاية حرب أكتوبر وبدء مشروع التسوية السلمية، اعتبر السادات أن شرعية نظام حكمه قد بدأت رمزياً، وفي هذا الاطار طرح فكرة الديمقراطية والتعدّدية السياسية، وكان قد أفرج عن المعتقلين من حركة «الإخوان المسلمين» في إطار التحوّل السياسي الجديد، وأصدر بعد ذلك عفواً شاملاً عن المسجونين السياسيين، واستمرّت العملية في إطار ملاحقة المتّهمين بتعذيبهم إلى حدّ المحاكمات، وعلى رأسهم وزير الحربية الأسبق شمس بدران، وصدرت ضدّهم أحكام رادعة ثم عادت مجلة «الدعوة» إلى الصدور[٢٥].

وبدأ السادات يطرح الانفتاح كنموذج للتنمية وفق النظام الرأسمالي الغربي، حيث يقوم على فتح المجال الاستثماري واسعاً أمام الاستثمار الأجنبي والعربي والقطاع الخاصّ. لكن هذه العملية ظلّ يحول دونها وجود قطاع عام كبير في حجمه، ويرعى مصالح اجتماعية واسعة، تمثّل أساس الاستقرار السياسي-الاجتماعي في مصر، وظلّت محاولات تطويقه غير قادرة على النفاذ اليه ولم يكن أمام القطاع الخاصّ المصري أيّة أوهام أو رغبات لمواجهة المشروع العامّ في القطاعات الاستراتيجية في الاقتصاد القومي.

ولكن المشروع الساداتي، كان نازعاً في مجال السلطة السياسية إلى جعلها سلطة ذات طابع بطريركي محدث. فكل الرموز وتحليل الخطاب تشير إلى تلك النزعة، إلى الدمج بين ذات الرئيس والوطن والأمة، وإلى اعتبار شخصه «ربّ العائلة المصرية»، وكلها تعبيرات ورموز مستمدّة من موارد قيمية ريفية محضة، وظهرت شخصنة السلطة، وتضخّم مؤسسّة الرئاسة التي يصنع القرار فيها شخص الرئيس، ومثل القرار الجمهوري بقانون النسق الرئيسي لتحريك السياسة التشريعية في غير المجالات المخصّصة لها، وايضاً في توجيه السياسة الداخلية والخارجية للبلاد. ومثّل الدستور «الدائم» - الصادر في ١٩٧١ - وتعديلاته المختلفة مجرّد وثائق لا تجد لها سنداً في السلوك السياسي، ولأن التمايز الوظيفي بين السلطات والفصل بينها كان غائباً.

وظلّ المشروع الساداتي في تطوير البنية السياسية يدور حول المدركات السابقة التي تتمثّل في أن الرئيس هو محور النظام كله ومحرك فعالياته السياسية، وفي إطار عملية التوجّه نحو الغرب، بدأ يفتح الحوار حول التنظيم السياسي الواحد، وإمكانيات تطويره والتعبير عن الاتّجاهات المختلفة في المجتمع السياسي المصري، وعن المصالح التي يجب أن تجد تعبيراً عنها داخله، ثم الحديث عن المنابر، وظهور طلبات عديدة، وعلى نحو شبه انفجاري لاتّجاهات موجودة في الاتّحاد

الاشتراكي وخارجه طالبة منبراً وتمّ بعد ذلك التحديد القسري من الرئيس لمنابر ثلاثة، تتمحور حول اليمين والوسط واليسار.

واعتبر الرئيس السادات ان المنابر الثلاثة بمثابة أحزاب سياسية باسم «حزب الاحرار الاشتراكيين»، و«حزب مصر» و«حزب التجمع الوطني التقدّمي الوحدوي». إن التحوّل نحو التعددية الحزبية كان إحدى وسائل التوجّه نحو الغرب، وصياغة صورة لمصر الساداتية في الغرب وإعلامه. وفي الوقت نفسه كانت أداة لتمييز النظام الساداتي عن النظام الناصري، أي إحداث أدوات القطع البنائي في السلطة مع الناصرية(٢٦). وقد نظر السادات للظاهرة الحزبية على النحو التالي:

١. إن التعدّدية الحزبية والسياسية هي في إطار ضوابط قانونية وسياسية لا يسمح لأية قوّة سياسية بالعمل خارج إطارها مع حركة أمنية مرنة تستهدف الإنهاك المستمرّ لأية تنظيمات سياسية سرّية محجوبة عن الشرعية القانونية، وخاصة الناصريين والماركسيين.

٢. استخدام وتوظيف المواريث الدينية، والإخوان، والقوى الليبيرالية كأداة للتوازن السياسي إزاء القوى الراديكالية الماركسية، والناصرية، والتصفية السياسية والرمزية للناصرية. وشهدت هذه المرحلة عمليات نقد وتجريح للتجربة الناصرية طالت رموزها وسياساتها كافة، في الإعلام الرسمي أو في إعلام «الإخوان المسلمين»، وحدث تسامح كبير مع الكتب والمنشورات كافّة التي كانت تتناول الناصرية بالهجوم عليها، مع إيقاف الإعلام الرسمي للكتّاب والصحفيين ذوي التوجّهات الاشتراكية أو الماركسية.

٣. وضع السادات باستخدام التيّار الإسلامي السياسي، - وتوظيف الدين في العمل السياسي -، أحد محرّكات العنف السياسي الديني الذي بدأ بـ «حزب التحرير الإسلامي» بقيادة صالح سرية، وصولاً إلى مقتل الشيخ الذهبي على أيدي جماعة «المسلمون»، ووصولاً إلى تنظيم «الجهاد» الذي قام باغتياله عند المنصّة في أكتوبر ١٩٨١، وذلك عبر المناورات التي استخدم فيها الإسلام السياسي كأداة في إعادة تشكيل التوازنات السياسية في النظام السياسي والمجتمع.

٤. دخلت أحزاب سياسية من خارج عباءة «الإتّحاد الاشتراكي» الى الساحة السياسية اتّصالاً بالتاريخ الحزبي القديم، وذلك بخروج حزب «الوفد الجديد»، وعودة القيادات السياسية القديمة لـ «الوفد»، وعلى رأسها فؤاد سرج الدين، ونشوء أحزاب أخرى من عباءة السلطة كـ «حزب العمل الاشتراكي».

٥. إن ظاهرة التعدّدية الحزبية المقيّدة لم تكن تستهدف أن تجد المعارضة

السياسية في المجتمع المصري القنوات الرسمية التي تعبّر من خلالها عن خطاباتها السياسية ومصالحها الاجتماعية. ولم يكن ذلك يمثّل إدراك الرئيس السادات، وإنما كان يريد المعارضة في إطار الأحزاب القائمة كوسيلة للفرز السياسي، ولإظهار التناقضات واحتواء قوى المعارضة والسيطرة عليها وعلى إمكانات فعلها السياسي[٢٧]، أي أن التعدّدية الحزبية المقيّدة، كما رمى إليها، لم تكن تستهدف إطلاق الحرّيات والفعاليات المجتمعية والسياسية لتساهم في الإنتاج السياسي في المجتمع - إذا جاز التعبير - وإنما لتحقيق نمط من «التوزيع الوظيفي» في خدمة الحزب الحاكم وفي خدمة النظام، وكل ذلك في خدمة الرئيس. فوظيفة اليمين هو أن يتكشف المدى الممكن للتحوّل نحو اليمين والليبيرالية الاقتصادية، ورسملة الاقتصاد القومي وقطاعاته الأساسية ووظيفة الحزب الذي خصّص لليسار هو تجنيب الحكومة مسؤولية ما قد يترتّب على عملية التحوّل يميناً من خلل في البنية الاجتماعية، وكما يقول محمد سيّد أحمد، وبحق، فهذا التصوّر الذي صاغه السادات لا يمتّ إلى الديمقراطية بصلة، وإنما هو أقرب إلى المفهوم الشمولي الذي يخضع حركة المجتمع بالكامل لمخطّط فوقي واحد[٢٨]، أي لهندسة سياسية شاملة صادرة من قمّة النظام ورأسه.

٦. لم تستطع الأحزاب الحكومية التي استند عليها الحكم الساداتي كبديل لـ «الاتّحاد الاشتراكي» - وورثت كل أطره وغالبية كوادره البيروقراطية وثروته ومقرّه، إلخ - أن تشكّل مركزاً جاذباً لقوى سياسية في المجتمع، وفي الوقت نفسه أصبحت عاملاً من عوامل الجمود الحزبي، وعدم قدرتها على مواجهة حركة الأحزاب السياسية الأخرى. وكان الحزب الحكومي - «مصر»، و«الوطني الديمقراطي» - يكتسب أهمّيته من انتسابه للرئيس السادات ثم الحكم، واستفاد من ذلك في جذب العناصر البيروقراطية وأصحاب المصالح.

٧. ويرصد بعض الباحثين أزمة التجربة الحزبية من نوفمبر ١٩٧٦ إلى سبتمبر ١٩٨١ في خمس دورات - أزمات كاملة - وأن السنوات الخمس الأخيرة من حكم السادات تميّزت بغلبة طابع «الأزمة» على النظام السياسي[٢٩]، وهذه الدورات الأولى في نوفمبر ١٩٧٦ - يوليو ١٩٧٧، وتميّزت بالصدام بين نخبة الحكم والرئيس وحزب «مصر» الحاكم وقوى اليسار الماركسية والناصرية. والدورة الثانية للأزمة من يوليو ١٩٧٧ إلى يونيو ١٩٨٧، عبر نشوء الصراع السياسي بين النخبة الحاكمة واليمين الليبيرالي خارج السلطة ممثلاً في حزب «الوفد الجديد»، مع وصول الصدام بين النظام وحزب اليسار إلى ذروته. والدورة الثالثة للأزمة من يونيو ١٩٧٨ - إلى يونيو ١٩٧٩، وذلك من خلال ظهور عدّة مشاكل أولها:

الفراغ السياسي والحزبي للنظام، وثانيها: مشكلة ضعف الحزب الحاكم وانهياره، وثالثها: مشكلة المستقلّين في مجلس الشعب، ودورهم النقدي الحادّ للحكم. وتمثّلت الدورة الرابعة للأزمة من يونيو ١٩٧٩ - إلى يونيو ١٩٨٠، وذلك بتفجّر الصراع السياسي واتّساع نطاقه عن إمكانات السيطرة الكلّية الطابع، وشمل قطاعات سياسية ومهنية عريضة، تمثّلت في بروز الحركة الإسلامية السياسية المحجوبة عن الشرعية، والصراع حول قضايا الشريعة الإسلامية، وعدم التزام الدولة بأحكامها، وقضية الصلح مع إسرائيل. وكشفت الأجهزة الأمنية عن أول بؤر سرية لتنظيم الجهاد في خريف عام ١٩٧٩، ونموّ الدور السياسي لبعض المنظّمات المهنية الوسيطة، كالمحامين، ودور نادي القضاة، وتحوّل بعض الأحزاب المعتدلة، كحزب العمل، إلى مجال المعارضة الفعّالة نسبياً بدخول عناصر وفدية جديدة إلى ساحته، ولجوء الدولة إلى الإفراط في الأساليب الإدارية والأمنية لقمع القوى السياسية والمهنية.

وتتمثّل الدورة الخامسة للأزمة من يوليو ١٩٨٠ إلى سبتمبر ١٩٨١ حيث وصلت الأزمة إلى ذروتها، ووصل الاستقطاب السياسي بين الحكم والقوى الحزبية وغير الحزبية إلى أقصاه(٣٠).

٨. إن جوهر أزمة النظام السياسي والحزبي في المرحلة الساداتية تكمن في التناقض داخل نموذج الانفتاح بين النظام الاقتصادي المفتوح إزاء دور القطاع الخاصّ، وإعادة هيكلة الاقتصاد القومي نحو الرأسمالية والبنية الحزبية والسياسية المقيّدة، أي بين اقتصاد يوسّع من التناقضات الاجتماعية ويؤدّي إلى ضغوط ناشئة عن الفجوات التي تتّسع في الهيكل الاجتماعي وضيق الهيكل السياسي والحزبي عن استيعاب هذه التناقضات والمطالب والضغوط، وإعادة توزيعها على قنواته المؤسّسية، وأيضاً في الاستجابة لها بسياسات ترشد من غلواء الحركة الاجتماعية والسياسية.

٩. اتّسم بناء القوّة في مصر باختلالات عدّة، حيث اتّسم بالتركيز الشديد، وكان البناء الاحتكاري لتوزيع القوّة ذا أبعاد ثلاثية، أوّلها: تركّز القوّة الاقتصادية والاجتماعية في يد نخبة محدودة فرضت الصيغة التوزيعية لنظام الانفتاح باختلالاته التوزيعية. وثانيها: تداخل مراكز القوّة السياسية، من جانب، والاقتصادية والاجتماعية، من جانب آخر، ووصل إلى مستوى التكتّل النخبوي. وثالثها: تركّز مقاليد القوّة السياسية عند الرئيس والسلطة التنفيذية، واستمرارية دمج السلطات الواقعي(٣١).

١٠. كانت الخصائص السلطوية في النظام السياسي التعدّدي قد ظهرت -

أيضاً - في مظاهر عدّة أولها: الإبقاء على الطابع السلطوي والأوتوقراطي للرئيس، كما صيغ في الدستور وطبّق في الممارسة السياسية، واستمرارية الترهّل البيروقراطي للحزب الحاكم، واستمرارية الصلات العضوية بين حزب الأغلبية الذي يحتلّ أغلبية مقاعد مجلس الشعب والجهاز الحكومي(٣٢).

١١ . إن استمرارية تركّز القوّة الاجتماعية بمعناها الواسع، في يد الرئيس الأوتوقراطي النزعة والسلطاني الهوى، أدّى إلى القضاء على دور الفرد، أو الجماعة في المجتمع المصري، على نحو يمثّل تناقضاً بنائياً مع النظام الديمقراطي والحزبي، وهو ما يؤكّده «داهل» الذي يربط بين التعددية الحزبية والتعددية في توزيع مصادر القوّة في النظام السياسي والاجتماعي، وأن التناقض بين الديمقراطية وتركيز القوة الاجتماعية في يد فرد أو جماعة أو الدولة ذاتها(٣٣) وهو ما حدث في تجربة التعدّد الحزبي في عهد الرئيس السادات.

١٢ . انتهت المناورات والتوظيفات السياسية والرمزية كافة في بناء القوّة في مصر، واحتكار الرئيس لمقاليدها، إلى الصراع الدامي الذي وصل إلى ذروته باعتقالات سبتمبر ١٩٨١ الذي كان يمثّل ذروة أزمة النظام السياسي - والحزبي - في عهد الرئيس السادات، والذي انتهى رمزياً بإطلاق الرصاص على الرئيس واغتياله في ٦ أكتوبر ١٩٨١.

١٣ . ولكن أخطر ما أظهرته التجربة الساداتية في التعدّدية الحزبية المقيّدة، وتوظيفاته السياسية للدين في النظام السياسي -، كمصدر من مصادر الشرعية، وكأداة للتوازن السياسي مع القوى اليسارية والناصرية، وأداة في تسويغ الخطاب السياسي -، هو إضعاف ميراث الثقافة السياسية الحديثة في المجتمع، وتحول الدين إلى محور مركزي في الجدل السياسي-الاجتماعي والثقافي، ومرجعية معيارية للنظم الفكرية والقيمية الحديثة كافّة، الأمر الذي زاد من معدّل تقويم الأفكار السياسية والإيديولوجيات الحديثة وفقاً لمعايير تسوّغها دينياً أو تجحدها(٣٤). ولا شكّ في أن هذه الظاهرة سوف تكون أبرز مظاهر الجدل السياسي والثقافي والحزبي في مرحلة حكم الرئيس مبارك.

١٤ . إن الأحزاب السياسية وصلت إلى مرحلة كانت هذه الأحزاب غير قادرة على تجديد هياكلها، أو صياغة آليات ديمقراطية داخلية، أو أساليب عمل مختلفة، وإنما استنفد النظام، واستنفدت معه، كل طاقتها السياسية في مواجهة ضغوط النظام، وعمليات الاعتقال السياسي، الأمر الذي سيسفر عن ظواهر بالغة الخطورة في التطوّر السياسي والديمقراطي في مصر في ما بعد.

خامساً: الدولة والنظام التعدّدي والأحزاب في ظلّ حكم مبارك: إدارة الأزمات السياسية

وصل الرئيس مبارك إلى سدّة الحكم على أثر حادث سياسي مروّع، تمثّل في اغتيال الرئيس السادات، تلك الحادثة ذات الدلالة الخطيرة في مسار التطوّر السياسي والاجتماعي والثقافي في مصر. إن الفرعون قد يقتل - هذه هي الرسالة الجهيرة -، وعلى أيدي القوى التي تصوّر أنها يمكن أن تكون أداة حركية توظّف في الصراع السياسي مع القوى اليسارية والراديكالية في مصر، وواكب ذلك توظيفه للدين في السياسة، وحدث تعاون معها في مرحلة من المراحل، ولكنها حركة لديها ثارات، ومخزون من الغضب لنظام يوليو ١٩٥٢ وظّفت التسامح السياسي، والمزاج الديني المتنامي في أروقة المجتمع والدولة في الحركة في نطاق الوسط الاجتماعي والسياسي، وسرعان ما طورت أداءها وتوظيفاتها الاجتماعية للدين، ودعاواه في إعلامها، وحركتها، إلى توظيف سياسي هجائي ونقدي للسياسات الرسمية، وبدأت الأجيال، الشابّة والغاضبة - التي تعدّ الأجيال المفقودة والضائعة لنظام الانفتاح - في الانخراط في العمل السياسي السرّي في إطار الحركة الإسلامية السياسية، كـ «الجماعة الإسلامية» بفصائلها الثلاثة - الإخوانية والمستقلّة والجهادية - وبدأ تنظيم «الجهاد» في مدّ جسوره وسط أرياف الوجهين، القبلي - تحديداً - والبحري، ويمتدّ إلى المدن الريفية هناك، وعلى هوامش القاهرة العشوائية حيث سكن الهامشيين وخرّيجي الجامعات والمدارس الذين لا يمتلكون أية قدرة على السكن حتى في المناطق التي يقطنونها بعد الزواج، وفي قيعان المدن داخل القاهرة. كل هذه الجغرافيا السياسية لـ «الجهاد» وتركيباته التنظيمية العنقودية، كانت تمثّل بؤراً ومراجل للعنف والغضب السياسي، وتوظيف كل مكوّنات أزمة الدولة الحديثة، ورهاناتها على الاصولية الرسمية ونمطاً اعتدالياً للدين فشل في احتواء هذه الحركة، وقد استطاعت الأصولية الجهادية الراديكالية والجماعة الإسلامية - منظّمات عنف أخرى كـ «السماوية»، و«الشوقيون»، و«التوقّف والتبيّن»، و«الناجون من النار»، ثم طلائع الفتح في تنظيم الجهاد إلخ - أن تستفيد من أزمة الدولة «الحديثة» في مصر في مناطق شتّى من بنياتها وتكوينها، وفكرها وحركتها، على نحو ما سوف نشير إليه في ما بعد، وذلك لأن انتشار عنف الأصولية الجهادية الراديكالية و«الجماعة الإسلامية» حصرياً، يشير إلى بدائل مجتمعية تتحدّى مشروع الدولة الحديثة، ومؤسّساتها في العمق.

إن الظواهر التي نحاول تحليلها في إيجاز - هنا - تتمثّل في ما يلي:

١ . الدولة وموقفها من الأحزاب الرسمية.
٢ . أزمة الأحزاب السياسية في مصر.

١ . الدولة والأحزاب السياسية

وضعت الدولة نظاماً قانونياً فرعياً ينظّم الظاهرة الحزبية، ويفرض قيوداً عديدة عليها، وتمارس لجنة الأحزاب السياسية - ذات الغلبة والتمثيل للعناصر الحكومية - لتكون بمثابة حجز عند المنبع، ترفض من خلاله طلبات تشكيل الأحزاب السياسية. إذن: هي لجنة إعاقة أولى، إلى حين عرض الطعون في قراراتها أمام القضاء الإداري - محكمة الاحزاب -، وهو الأمر الذي يستغرق وقتاً لحين صدور حكم قضائي في شأن حزب من الأحزاب السياسية بالقبول أو الرفض.

إن موقف الدولة من الأحزاب يتمثّل في ما يلي:

أ) ضرورة حصر اللعبة الحزبية في أضيق نطاق؛ لأن في اتّساعها ما يؤدّي إلى اتّساع نطاق المجال السياسي على نحو يلقي بأعباء كثيرة على الدولة تأتي من معارضات سياسية، ليس هناك من الوقت، ومن الأعباء ما يسمح بتوجيه الجهد السياسي والأمني، وخاصّة في ظلّ الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية والأعباء الكبيرة على الاقتصاد القومي (المديونية الخارجية، نقص السيولة في العملات الحرة، الخ)، وحتى مع الأحزاب الصغيرة الهامشية الصادرة بأحكام قضائية، فلا خوف منها، لأنها لا تستند إلى أصول اجتماعية، ولا مؤيّدين لها.

ب) التفرقة بين نوعين من القوى السياسية، وهي: القوى التي تعمل في إطار الشرعية القانونية وتقبل بقواعد اللعبة السياسية، والقوى المحجوبة عن الشرعية، وخاصّة القوى التي تمثّل تحدّياً للنظام السياسي والحزبي، وهي القوى الإسلامية السياسية ذات الطابع الكفاحي والراديكالي، في حين أن الناصريين يمكن المناورة معهم، وحصلوا على حزب سياسي في نهاية الأمر عبر آلية القضاء هو «الحزب الاشتراكي العربي الناصري»، في حين أن القوى الماركسية يمكنها العمل ضمن حزب «التجمّع الوطني التقدمّي الوحدوي».

جـ) إن دور الأحزاب السياسية المعارضة لا تعدو أن تكون بمثابة أداة لاحتواء مصادر الغضب السياسي والاجتماعي، وليس وارداً تحوّلها إلى معارضة يمكن أن تصل إلى مقاعد الحكم، ومن هنا يمكن لنا تفسير حزمة الضوابط والقيود التشريعية والإدارية في قوانين الانتخابات الخاصّة بمجلسي الشعب والشورى، والمحلّيات، واعتماد الحزب الحاكم على العصبيات العائلية في الأقاليم على الرغم من الاتّهامات العديدة التي تنسب إلى بعض أبنائها في الترشيح على قوائمها في

الانتخابات المختلفة، وهو ما يشير إلى أن الدولة تعيد إنتاج العلاقات السياسية المضادّة للعلاقات السياسية الاجتماعية للدولة الحديثة، وأسس المجتمع المدني، واستقلاليته، ومحدودية انتشار الثقافة والقيم السياسية الحديثة في هذه الاوساط الريفية والمدنية في محافظات مصر المختلفة.

د) سيادة النظام القانوني للطوارئ، بسلطاته الواسعة النطاق، مع استمرارية نمط توظيف الأدوات التشريعية التي يجوز للرئيس استخدامها في ظلّ ظروف استثنائية، وقيود وضوابط دستورية، ولكن استخدمت بإفراط في المجالات المحجوزة لسلط التشريع، الأمر الذي يؤكّد على مركزية دور الرئيس وسلطاته في النظام السياسي المصري.

هـ) إن بيئة الطوارئ تقف ضدّ أية إمكانية لحركة سياسية تأتي من المعارضة وأحزابها المختلفة في إطار المؤسسات والقنوات الرسمية، ومع ذلك لم تؤدِّ إلى كبح جماح الحركة الإسلامية السياسية عن العمل متحدّية النظام السياسي والطوارئ معاً، ويرفع سلاح العنف السياسي في مواجهة رموز النظام وسلطاته.

و) وجود بنية قانونية ينعتها الفقه الدستوري والقانوني في مصر، بالنظام القانوني الاستثنائي الذي يفرض مجموعة من القيود والضوابط على الحرّيات المدنية، وعلى أية إمكانات لتطوّر جادّ في المجتمع وفي المنظّمات الوسيطة، يسمح بالحركة المتنامية لتشكيل مجتمع مدني في المستقبل، وهو الأمر الذي يساهم بالسلب في إعاقة تطوّر الأحزاب السياسية المعارضة، وتحوّلها إلى قوى سياسية تعتمد على جذور في البناء الاجتماعي والهياكل الوسيطة في المجتمع.

ز) سماح النظام السياسي بدرجات متنامية، وواسعة من الحرّيات الخاصّة بالتعبير في صحف المعارضة، ونسبياً في الصحف القومية، وذلك لامتصاص الغضب السياسي والاجتماعي، وفتح المجال امام التخفيف من غلواء الضغوط الاقتصادية والاجتماعية في الواقع، وفي مقابل ذلك، اللجوء إلى الحوار مع بعض أحزاب المعارضة وفي بعض القضايا الكبرى، بهدف الإشارة إلى بعض الأمور الخاصّة بالسياسات الخارجية. وفي الوقت نفسه إمكانية إدخال عناصر معارضة في القضايا ذات الطابع والسمات الهيكلية، والتي تمثّل أزمات للنظام، وأبرزها، في بداية حكم الرئيس مبارك، المؤتمر الاقتصادي الذي جمع فيه كبار الاقتصاديين المصريين من جميع الاتّجاهات. وآخر هذه النوعية من الاتّصالات هو قانون العلاقة بين المالك والمستأجر الذي يمسّ فئات اجتماعية واسعة في الريف المصري، والذي يعكس أبرز نتائج عملية التخصيص الاقتصادي في المجتمع، وإعادة هيكلية الاقتصاد القومي في إطار ما يسمّى بالتحرير الاقتصادي.

ح) إن علاقة الدولة بالأحزاب قامت على أساس إدارة للأزمات الاقتصادية والسياسية التي كانت تظهر بين الحين والآخر، سواء في مجال السياسة الخارجية أو السياسات الداخلية - أبرز أمثلتها تمرّد جنود الأمن المركزي، والتي تمّ التعامل معها بسرعة وبكفاءة، ثم التعامل مع آثارها وعواملها في ما بعد.

ط) إن الرئيس مبارك «ورث عن النظامين الناصري والساداتي التوتّر الحادّ بين آليات السلطوية وآليات الليبيرالية، ومن ثم حاول في كثير من الحالات تجنّب التصادم بينهما، لما يحمله ذلك من توتّر في العلاقة بين الدولة والمجتمع والأجنحة المختلفة للنظام من جانب آخر»[٣٥] ويصف البعض التعارضات التي ورثها الرئيس من زاوية عدم انتمائه لتنظيم الضبّاط الأحرار، وكونه عسكرياً محترفاً، فضلاً عن الجوانب السابقة مع نقص الشرعية، وتكالب أزمات التنمية السياسية والاقتصادية، وعدم تماسك النخبة السياسية، مما أدى إلى إمكانية وصف نظام حكم مبارك بأنه نظام تهدئة للأزمات (Regime Moderator) الذي يستهدف أساساً العمل على الحفاظ على حدود النظام وتماسكه[٣٦].

ي) إن نظام تهدئة الأزمات في مصر - الذي يختلف عن الحالة البرازيلية - أصبحت له سمات خاصّة يمكن لنا أن نرصدها مع بعض الدارسين في ما يلي:

١. هدف النظام هو العمل على استقرار عملية التفاعل بين الاتّجاهات السياسية والحزبية.

٢. توظيف العنف واستخدامه - فقط - إذا كان النظام والاستقرار السياسي مهدّداً من خارج حدوده، كالجماعات الإسلامية الراديكالية مثلاً، أو إذا حدث صدع في بنياته، ومثاله: تمرّد قوّات الأمن المركزي، وفي الوقت نفسه وإذا كانت مصادر التهديد تأتي من داخل حدود النظام، فهنا يعتمد النظام السياسي على مهارته في السيطرة واحتواء هذا الخطر أو التهديد.

٣. إن شرعية النظام تستمدّ من رضاء الأطراف المشاركة، وإنه عادل في مواجهة خصومه السياسيين. وتغيّرت هذه النظرة من بعض القوى التي رفضت المشاركة في انتخابات الشعب في ما بعد.

٤. الإنجاز في مفهوم النظام يتمثّل في وقت التداعي والتدهور في المجالين الاقتصادي والاجتماعي[٣٧].

ك) وضعت الدولة مجموعة من المبادئ والشروط العملية في العلاقة مع الأحزاب منذ عام ١٩٧٦ وتتمثّل في ما يلي:

١. إن الاختلاف بين القوى السياسية يقتصر على الوسائل وليس على الأهداف المنوطة بالدولة.

٢ . عدم خضوع الدولة لأية ضغوط من جانب أيّة قوة حزبية أو سياسية مهما بلغ حجمها، وهي قناعة راسخة لدى الرئيس مبارك.

٣ . إن الدولة هي التي تضع قائمة الأعمال السياسية.

٤ . إن الدولة هي الفاعلة الرئيسية والوحيدة في مجال السياسيات الخارجية والأمنية(٣٨).

ل) حرص النظام في نظرته إلى الأحزاب السياسية المعارضة - والقوى المحجوبة عن الشرعية على عدم الحدّ من نشاطها وسلوكها الجماهيري المحدود، إلاّ في إطار قيمة الاستقرار السياسي، الذي يعدّها قيمة عليا تتمثّل في أمور عدّة، على رأسها الحرص على عدم ظهور العنف السياسي، والأشكال الاحتجاجية اجتماعياً وسياسياً كافة، مثل الإضرابات أو الاعتصامات أو التظاهر. والأمر الثاني: الحرص على الاستقرار في المناصب الوزارية والقيادية، والأمر الثالث: الحرص في ما يتعلّق بالتغيير في السياسة التشريعية(٣٩)، وقد أدّى هذا المفهوم للاستقرار السياسي في مصر، إلى ظواهر مهمّة يمكن رصدها في ما يلي:

١ . جمود الحراك السياسي داخل النخبة الحاكمة، ووجود عناصر عديدة في مواقعها الوزارية والقيادية لسنوات عديدة، على الرغم من بطء وضعف أدائها السياسي والتنفيذي.

٢ . ترهّل الحزب السياسي الحاكم -«الحزب الوطني الديمقراطي»- وانطواؤه داخلياً على كل مظاهر البيروقراطية السياسية، وغياب الانضباط التنظيمي والحركية السياسية والأدائية وخضوعه لحركة السلطة التنفيذية.

٣ . تفجّر ظواهر العنف السياسي من قبل الجماعات الإسلامية، وبروز ظواهر احتجاج اجتماعي: الإضراب الذي قادته رابطة سائقي السكك الحديدية، واضطرابات في بعض القطاعات العمّالية في كفر الدوّار - بمعنى أن الحفاظ على قيمة الاستقرار أدى إلى جمود الحيوية السياسية للنظام السياسي، بما لا يسمح بقدرته على استيعاب الضغوط الناتجة عن تفجّر مصادر عدم الاستقرار السياسي-الاجتماعي.

م) نظراً لسيطرة مفهوم الاستقرار السياسي وعدم رغبة النظام في توسيع رقعة الحياة الحزبية، بإدخال أحزاب جديدة إلى الساحة، وهي أمور أدخلت في دائرة القرار السياسي للدولة والقيادة السياسية، الأمر الذي فتح المجال لدور بارز للقضاء المصري في مجال السياسة، وذلك عبر إصدار الأحكام في القضايا والمنازعات التي ترفع إليه للفصل فيها في مجال إنشاء الأحزاب السياسية أو في قضايا الحريات المدنية ذات الطابع السياسي، كالحق في الإضراب، إلخ. وقد

ظهرت أحزاب سياسية عديدة، رفضت طلباتها لجنة الأحزاب السياسية، وقضى بإنشائها القضاء المصري[٤٠]، وهي مجالات يفترض أنها تخرج عن نطاق الوظيفة القضائية إلا على نحو غير مباشر. ولكن يبدو أن الدولة، والنظام السياسي بتركه القضاء يلعب دوراً في مجال إنشاء الأحزاب، ومواجهة ظواهر الفساد، وفي مجال الحرّيات المدنية، حتى يعطي لنفسه المساحة الزمنية الكافية للتصرّف واتّخاذ القرار بالنظر إلى طبيعة تعقد العملية القضائية، والوقت الذي تستغرقه، وهو الأمر الذي أكّد على الدور الكبير للسلطة القضائية، ومؤسّساتها وشرعيتها التاريخية في النظام المصري.

إن خلاصة موقف الدولة المصرية من ظاهرة التعدّد الحزبي، هو أنها أحد أشكال الديمقراطية التعدّدية ولكن في حدود، مع مساحة واسعة من حريّات التعبير السياسي، وأيضاً كإطار يمكن أن يستخدم في مواجهة ظواهر العنف الديني والطائفي ولكن في حدود، بالنظر إلى هشاشة وضعف عدد كبير من هذه الأحزاب، والتي لا يعدو أن يكون دورها هو مجال التعبير في صحفها أو ندواتها الداخلية على نحو ما سوف نشير إلى ذلك في ما بعد. وثمّة ظاهرة أخرى مفادها الاختلال في الواقع بين سياسة الدولة نحو القطاع الخاصّ، والخصخصة الاقتصادية والتحرير الاقتصادي، أي التحوّل إلى اقتصاديات السوق، وقوانينه، والإطار الدستوري والنظام الحزبي، والقانوني بما تنطوي عليه هذه الأنظمة من عقبات وقيود. أي هناك خصخصة اقتصادية، وتوجّه نحو السوق الاقتصادي، مع غياب عمليات للخصخصة السياسية والسوق السياسي، تؤدّي إلى تكامل وتناسق بين مكوّنات وسياسات الدولة في المجالين الاقتصادي والسياسي، ناهيك عن بروز ظواهر الفراغ السياسي، نتيجة لهامشية دور الأحزاب السياسية في الواقع السياسي والاجتماعي، الأمر الذي أدّى إلى دخول الحركة الإسلامية الراديكالية لملئه من أسفل عبر توظيف ظواهر غياب الوعود والآمال، وسقوط أساطير الدولة الحديثة، وشيوع الإحباط الاجتماعي، وعدم القدرة على الحراك السياسي في إطار تجنيد العناصر الحركية من الغاضبين اجتماعياً في إطار جماعة «الجهاد» - وغيرها - واعتبار الآخرين بمثابة قوى مؤيّدة، أو محايدة بينها وبين النظام السياسي.

ترى الدولة تيّار الإسلام السياسي الراديكالي بمثابة أخطر مصادر التهديد لقيمة الاستقرار السياسي، خاصّة وأنها تطرح رؤى مناهضة واعتراضية للدولة الحديثة وللنظام السياسي والحزبي، وتعتبر هذه الأشكال القائمة لا تتّفق مع أحكام الشريعة الإسلامية - باستثناء التعامل المرن لـ «الإخوان المسلمين» مع هذه الصيغ - إن جحد شرعية الدولة الحديثة والنظام السياسي، والحزبي يمثّل أبرز رؤى تنظيم

«الجهاد» الراديكالي - و«طلائع الفتح» - و«الجماعة الإسلامية». وفي الوقت نفسه، فإن ظواهر العنف الطائفي التي انتشرت خلال السنوات الأخيرة بكل دلالاتها على تآكل الموحدات الرمزية والتاريخية التي كانت تنتظم الأمة المصرية، تشير إلى شيوع إحساس جماعي لدى فئات واسعة من المصريين الأقباط إلى أزمة الدولة الحديثة، وقيم المواطنة والمساواة، وسيادة القانون، والمبادئ العلمانية الحديثة، والفرص المتكافئة في المناصب القيادية، إلخ.

إن التهديدات الموجّهة إلى جهاز الدولة ورموزه وإلى أطراف دينية في الجماعة الوطنية، أصبح يمثّل أحد أبرز مصادر التهديد للشرعية السياسية للنظام والدولة الحديثة، ودلالة على تداعي ووهن أساطير وقيم الحداثة في الدولة، والأحزاب والمجتمع خاصّة مع نمو النزوع إلى القيم التقليدية والطقوس الدينية في الحياة اليومية للمصريين.

٢. أزمة الأحزاب السياسية في مصر

لعلّ أزمة الأحزاب السياسية في مصر تمثّل واحدة من أبرز أزمات الحداثة السياسية على النمط الغربي، وقد أثمرت سياسة عدم تسييس المجتمع أو قطاعاته الفاعلة منذ نظام يوليو حتى الآن، إلى فجوات هيكلية بين الأشكال السياسية والتنظيمية للدولة، أو لتيّارات معارضة، والبنية الاجتماعية، ولامبالاة المواطن المصري - أياً كان انتماؤه - بفكرة العمل السياسي، ولعلّ ذلك مرجعه - أيضاً - العنف الدولتي الذي استخدم في مواجهة المنتمين لتيّارات سياسية اعتبرتها الدولة خارج أطر الشرعية، وهو الأمر الذي أدّى إلى انصراف المواطن عن السياسة وإلى أزمة في المشاركة السياسية. وفي الوقت نفسه أدّت الأزمات الاقتصادية والاجتماعية - البطالة، الهجرة إلى النفط، ارتفاع معدّلات التضخّم وتآكل الدخول - إلى الأنامالية السياسية والاجتماعية.

ويمكن رصد أزمة الأحزاب السياسية الحديثة في مصر، باعتبارها جزءاً من النظام السياسي الحديث في الجوانب التالية:

أ) السيولة في الفكر السياسي والبرنامجي للأحزاب السياسية المصرية وعدم التمايز - إلاّ في حدود دنيا - وكلّها تدور في إطار مجموعة من الإصلاحات الدستورية والقانونية والسياسية. ولا نستطيع أن نتلمّس برنامجاً قائماً على أسس معرفية، ورؤى لنظام ودولة حديثة قادرة على تجديد خلاياها وكوادرها ومؤسّساتها السياسية.

ب) غلبة ظاهرة السلفية السياسية والفكرية للأحزاب القائمة، ونقصد بذلك أن الأطروحات السياسية والفكرية للأحزاب القائمة ليست سوى رجع الصدى الخافت والباهت لأفكار التيّارات السياسية التي تنتسب إليها، سواء في المرجعية المصرية أم في المرجعيات الغربية، وبروز نظام قومي لإعادة إنتاج البنيات الإيديولوجية للمرجعيات القديمة لكل تيّار، ليبيرالياً أو ماركسياً أو ناصرياً، وحتى بالنسبة للتيّارات الدينية السياسية.

جـ) جمود الحراك القيادي في الأحزاب السياسية المعارضة - وهي أبرز انعكاسات الجمود في الدولة والحزب الحاكم أيضاً - وسيطرة مجموعة من القيادات السياسية تنتمي إلى أجيال الثلاثينيات والأربعينيات، ثم نظام يوليو، ولم تستطع الأحزاب السياسية أن تفرز أنظمة لإنتاج الكفاءات السياسية الحزبية، تأخذ دورها في الأحزاب، وإن كان ثمّة تحلل من هذه الظاهرة بعد انهيار الاتّحاد السوفياتي وسقوط بعض الأنظمة الفكرية القديمة، ومع ذلك لا زالت الأزمة في الفكر والقيادات محتدمة.

و) إن بعض المنتمين إلى الأحزاب السياسية يوظّفونها في إطار الأدوار التي يقومون بها في النظام السياسي وخارج مؤسّساته، وهي ظاهرة وكلاء التيّارات السياسية والدينية ووجهاء الحياة العامّة الذين يلعبون أدواراً خارج إطار النظام السياسي والحزبي، الأمر الذي يساهم في إضعاف الحياة الحزبية ومنطق الدولة الحديثة ومؤسّساتها.

ز) إن الحركة الحزبية الداخلية تتّسم بالجمود. فهي حركة من أعلى إلى أسفل، وليست هناك دينامية تنظيمية تؤدّي إلى تفاعل بين قمّة الهرم الحزبي وقيادته وبين قاعدته ووسطه.

حـ) الانفصال الفكري والسياسي عمّا يحدث في الإقليم والعالم من تحوّلات عاصفة.

سادساً: التطوّرات الهيكلية في النظام الدولي ومستقبل ظاهرة الأحزاب السياسية

لا مناصّ من التقرير أن عالمنا الحديث يدخل إلى مرحلة فارقة في تاريخه وتطوّره السياسي والاجتماعي والثقافي والتقني، من المجتمع الحديث إلى المجتمع ما بعد الحديث والثورة الصناعية الثالثة وإرهاصات ما بعدها. إن صورة العالم الثنائي القطبية عند القمة الدولية، تقوّضت بعد انهيار الاتّحاد السوڤياتي وانفراد الولايات المتّحدة بإدارة شؤونه في المرحلة الانتقالية والتكوينية للعالم الجديد الذي

تشير دلائل إلى احتمالات تطوّره إلى عالم متعدّد الأقطاب. ولا شكّ في أن التغيّرات الهيكلية في العالم، وفي دول الشمال، سوف تنعكس على تطوّر الأنظمة السياسية في هذه البلدان، بل وعلى فكرة الأحزاب السياسية، وهو ما سوف نشير إليه في موضعه. ما أبرز معالم هذا التحوّل الكبير وما انعكاساته على ظاهرة الأحزاب السياسية؟ هذا ما سوف نتناوله على النحو التالي:

علامات التحوّل

سنركّز هنا على أبرز علامات التحوّل وانعكاساتها على الحقل السياسي والحزبي في الدول الغربية المتقدّمة[٤١]. وبدايةً، لا بدّ من أن نشير إلى أزمة المحكومية السياسية في البلدان المتقدّمة وعدم انضواء المواطن ضمن المؤسّسات السياسية الحزبية، وعرضية المشاركة السياسية، وهي كلّها أعراض وآثار عمليات التحوّل الاجتماعي، وتزايد أعراض الأنوميا والاغتراب السياسي، وظهور بعض إرهاصات المجتمع ما بعد الحديث في إطار الثورة الصناعية الثالثة. ولا شكّ في أن لأزمة المحكومية السياسية انعكاسات على النظم الحزبية في هذه البلدان. ولعل أبرز مظاهر التحول تبدو ملامحها في:

أ) إضعاف مؤسّسة الحزب السياسي، وذلك بالنظر إلى التغيّر في هيكل النظام العالمي من القطبية الثنائية التي كانت سائدة عند القمّة غداة الحرب الثانية، والتي كان من أبرز مظاهرها داخل الحياة الحزبية الأوروبية والأميركية، سيطرة نمط حزبي ثنائي على مقاليد الحياة السياسية الداخلية والدولة. فثنائية الحزبين السياسيين اللذين سيطرا على السلطة السياسية الداخلية، وذلك عبر التداول بينهما، مع وجود أحزاب أخرى عديدة، أو على الأقل ظاهرة التكتّل السياسي إلى جناحين كبيرين - كما في الولايات المتّحدة، وبريطانيا وإيطاليا - واستمرت كل مقاليد الامور في يد الحزبين الكبيرين. مثل هذا النمط الثنائي الذي يمثّل الشكل الداخلي الذي يتوافق مع شكل القطبية الثنائية عند القمة، يبدو الآن في أزمة، منها أن انهيار النظام القديم أدّى إلى سيولة، سواء في العلاقات الدولية، مع قدر من الفوضى السياسية المحكومة في العلاقات الدولية، ريثما تستقرّ أمور التفاعلات بين القوى المرشّحة للصعود، ثم ينعكس هذا الاستقرار النسبي في النظام الدولي الجديد على النظم الإقليمية الفرعية والتابعة، ثم على النظم السياسية الغربية تحديداً. ولعلّ هذا الوضع الانتقالي هو الذي يمكن ان يفسّر لنا الوضع في إيطاليا في بعض الدورات الانتخابية الأخيرة، وظاهرة المرشّح المستقلّ الذي كان يظهر في ساحة الانتخابات الأميركية الرئاسية في الدورات الأخيرة.

ب) إن ظاهرة المجتمع المتلفز - والمجتمع الكومبيوتري أو الحاسوبي، أو المجتمع الأعلوماتي - الذي تسيطر على مقاليده وأموره أجهزة المعلومات والإعلام المرئية - ناهيك عن بقيّة الأنظمة الإعلامية المسموعة والمكتوبة - أثّر تأثيراً كبيراً على أدوار الأحزاب السياسية. فالإعلام المرئي يقوم الآن بتشكيل رؤى وإدراكات المواطن الاوروبي والأميركي، وهو الذي يحدّد أولويات قوائم الأعمال السياسية في المجتمعات الغربية، بل ويؤثر في عملية صنع القرار السياسي عند قمّة النظام، ولو على نحو غير مباشر. ليس هذا فحسب، بل ان الإعلام المرئي هو أداة تعبئة المصالح والاتّجاهات السياسية، وجماعات المصالح ومنظمّات المجتمع المدني.

إن التكنولوجيا المرئية والمعلوماتية، أصبحت الآن سلطة في ذاتها قادرة على إحداث التغيير السياسي-الاجتماعي. ويبدو أن هذه السلطة سوف تنفصل - تدريجياً - عن أبنية القوة وتوزيعاتها، وشبكاتها، لتكون فاعلة، ولها هوامشها المستقلّة. وهذا ربما يؤدّي - ونرجو ألاّ نكون مخطئين في ذلك التقدير - إلى توظيفات سياسية مختلفة عن المسارات القديمة للتوظيف السياسي الاجتماعي لبناء القوّة التقليدي، ولاسيّما في ظلّ عالم الغرفة الكونية وليس القرية الكونية كما يشاع.

جـ) إن تطوّر أوضاع الدولة في المجتمع ما بعد الصناعي، وظهور بعض الأدوار الاستقطابية الجديدة تختلف عن قائمة الأعمال التقليدية التي شكّلت محاور الاستقطاب في السياسة الاوروبية منذ نهاية الحرب الثانية، لا تتّفق هذه الاستقطابات الجديدة مع التوزيع القائم لخريطة القوى السياسية والحزبية[٤٢]. وثمّة احتمالات أن تنشأ تشكيلات سياسية جديدة تقوم على الجماعة السياسية أكثر مما تتأسّس على مفهوم الحزب السياسي التقليدي، وتظهر تفاعلات أكثر تعقيداً بين هذه الجماعات، سواء داخل هياكل حزبية فضفاضة أم خارجها[٤٣]. وليس ثمّة من شكل يطوّر أوضاع الإعلام المرئي في هذه الدول والمجتمعات وهو ما سوف يساهم في إضعاف مفهوم وبنية الحزب السياسي التقليدية في بلورة المصالح وتعبئتها على أسس مصلحية وسياسية.

د) يساهم في أزمة الأحزاب السياسية الأوروبية، ظاهرة جديدة تتمثّل في ما يسمّيه البعض بالأيديولوجية الناعمة أو الرخوة، حيث تنطق غالبية الأحزاب السياسية بقيم حقوق الإنسان - بأجيالها الثلاثة والرابع الذي يتشكّل الآن، وذلك عبر مفردات متشابهة، وحتى في ظلّ اللغات السياسية القديمة وهذا يتشابه مع وجود حرّيات للاختيارات - بحسب تعبير البعض - في مجال السوق السياسي والسلع الإيديولوجية، والرمزية، وايضاً في سوق تبادل المنتجات والخدمات المادّية، حيث

تبدو حريّة الاختيار شكلية بين منتجات تخضع لأنظمة قياسية متشابهة، هذا الوضع لا شك في أنه يؤثّر على السوق السياسية للأحزاب السياسية (٤٤).

هـ) إن النزوع العامّ للشركات الاحتكارية المتعدّدة الجنسيات والحدود، سوف تمارس دوراً كبيراً في المستقبل في تعميق أزمة الدولة في المجتمع ما بعد الصناعي - وما بعد الحديث - من زاوية قدرتها على اختراق الحدود والجنسيات، والأسواق، وقدرتها على إعادة تشكيل الطلب على الحاجة، بل وعلى الحاجات الإنسانية نفسها عبر شبكات ومؤسّسات عملاقة، وإمبراطورية في نفوذها وسلطاتها. ولا شكّ في أن ذلك سوف يجعلها قادرة على بلورة مصالح قلّة في قمّة النظام الرأسمالي العالمي، قادرة على تعبئة وبلورة مصالح تابعة لها في نخب العالم في الشمال، وتوابعها في الجنوب، وسوف يزداد هذا التأثير في مجال الإعلام والبثّ المباشر وانتشار استخدام الكومبيوتر والإنترنت على المستويات الفردية والجماعية، وسوف تساهم هذه الأدوات في بلورة اتّجاهات سياسية وفكرية، ومصالح على أسس مستمدّة من معايير المجتمع ما بعد الحديث الذي يتشكّل الآن.

إن خطاب التغيّر في العالم يطرح سواء على التجربة المصرية والتجارب العربية في التعدّدية السياسية قضايا من نمط فريد، على الرغم من العوائق الهيكلية التي تواجه الأنظمة السياسية والحزبية في هذه الدول المأزومة، وهو ما سوف نشير إليه في هذه الخاتمة الموجزة لهذا الفصل.

خاتمة: مستقبل النظام الحزبي في إطار التحوّلات الجديدة في العالم

إن استعراض أوضاع العالم الجديد، وتحوّلاته التي سوف تجعل من العالم سوقاً واحدة تسيطر عليه الشركات الإمبراطورية المتعدّية الجنسيّات، وخاصّة في مجال الإعلام والمعلومات، سوف تؤثّر على مسار التطوّر السياسي في النظم الأقلّ تطوّراً، وذلك على النحو التالي:

١ . ظاهرة البثّ الإعلامي المباشر، والرسائل الإعلامية التي ستهطل من الفضاء الخارجي لتستقبلها أجهزة التلفاز في العالم العربي، الأمر الذي سوف يؤثّر على عملية تشكيل الأذواق والاتّجاهات والرؤى السياسية في المقبل من الأيام والسنوات والعقود.

٢ . إن البثّ المباشر سيجعل من أنظمة الرقابة السياسية والفكرية والتشريعية فاقدة وظائفها التقليدية، بالنظر إلى أن عمليات البثّ لن تواجهها أنظمة رقابية، أو

تقنية داخلية قادرة على مواجهتها، أو إعاقتها بالتشويش عليها، الأمر الذي سوف يؤثّر على أنظمة الرقابة تجاه الأحزاب السياسية والتيّارات الفكرية المختلفة. بل إن هيكل المحرّمات الداخلية سوف يتداعى في المستقبل، أو على الأقل يتمدّد، ويحاول التمرّد ولكن في حدود.

٣. إنّ بثّ الرسائل المرئية - بعد فترة باللغة العربية - سوف يؤدّي إلى توسيع دائرة اللاتسيّس في المجتمع المصري - والمجتمعات العربية - ويجعل إمكانات التأثير الخارجي على تحرّكات الفئات الاجتماعية تجاه الأنظمة السياسية العربية - مثال، حالة رومانيا، وحالة الانقلاب العسكري الفاشل في الاتّحاد السوفياتي -، وهذا يعني إضعاف الأحزاب السياسية في المستقبل عن التأثير في مسار العمليات السياسية في بلادنا.

٤. إن انتشار استخدام الكومبيوتر والأجهزة ذات الوسائط المعلوماتية والإعلامية المتعدّدة، سوف يساهم في تفكيك بُنى الأفكار التقليدية، وهياكل القوّة المؤسسة عليها، وبما يؤثّر على الاتّجاهات العامّة إزاء الأحزاب، وأنماط السياسة السائدة، وربّما يُعيد تشكيل الاتّجاه نحو السياسة ورموزها وفقاً لمعايير ومصالح جديدة، وأشكال مستجدّة للتعبير عن المواقف والمصالح الاجتماعية والسياسية.

إن الدولة والمجتمع والحزب السياسي في العالم العربي الآن، امامها خيارات مستقبلية حادّة، ولن تستطيع بهياكل الدولة الرعوية التسلّطية، أو بأشكال الدولة دون مضامينها أن تواجه هذه التغيّرات العاصفة. إن الإحساس النخبوي بالزمن وإيقاعاته، وبالمشاكل والأزمات والظواهر ومساراتها يبدو معاقاً. فالزمن العربي متثاقل - اذا شئنا استعارة هذا التعبير الذائع - ومن ثم، شاء البعض أم أبى، فإن المجهول القادم غير مألوف.

الفصل الحادي عشر

الحالة الدينية في مصر(*)
الفكرة، والاتّجاهات، والتفاعلات، والنتائج

* خلاصة بنتائج تقرير الحالة الدينية في مصر الذي أصدره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام عام ١٩٩٦، والذي حصل على جائزة «كتاب العام»، وتتمّ ترجمته إلى اللغة الإيطالية خلال عام ١٩٩٨. والكاتب هو صاحب فكرة التقرير، وواضع خطّته ورئيس تحريره.

أولاً: الحالة الدينية المصرية، لماذا؟

شكّلت ظواهر الإسلام السياسي، واحدة من أبرز الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية في مصر طوال أكثر من عقدين، وتحديداً منذ عام ١٩٧٤ وما بعدها، حيث ظهرت بدايات المدّ الدّيني في مصر-، من حيث العودة إلى الدين التي بدأت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، والنزوع إلى استمداد المعايير الاخلاقية-والاجتماعية والسلوكية من الموارد الدينية - للأديان الكبرى في مصر - ومن خلال استلهام مرجعيّاتها المقدّسة، أو السنوية، أو الفقهية، الإسلامية، أو الإنجيل، وتعاليم الآباء، وتفسيرات رجال الإكليروس. وانتقلت الحالة الدينية من محض استلهامات خلقية ومعيارية وسلوكية من المجال الخاصّ إلى المجال العامّ السياسي والثقافي، وذلك على محاور ومستويات عدّة:

١ . تحوّلت ظاهرة العودة للدين إلى ظاهرة اجتماعية وتغلغلت في أوساط اجتماعية عديدة، منها الفئات الوسطى الصغيرة، وبعض أعيان الريف، وصغار الملاّك والفلاّحين، ثم تمدّدت داخل الفئات الوسطى-الوسطى، وانتقلت إلى بعض شرائح الفئات العليا، ممّن راكموا ثروات من العمل التجاري أو الاستثمار العقاري والاقتصادي في مصر، أو من العمل المبكر في منطقة الخليج وشبه الجزيرة العربية. ويمكن القول إن هذا الاتّجاه ذو البعدين النفسي والسلوكي يمثّل محاولة ضمن أخريات في بحث الشخصية المصرية عن توازنات نفسية-ثقافية إزاء ظواهر التغيّر السياسي والذبذبة الثقافية والنزاعات المتعدّدة على الهوية التي ترتّبت على ذلك، ويرجع أيضاً هذا الاتّجاه إلى بحث بعض الشرائح الوسطى عن توازنات

أخرى بين تراكمات وانفجارات ثروية، وبين أصولها الاجتماعية. ناهيك عن تأثّرها بنمط اجتماعي-ديني سائد في بعض المجتمعات العربية النفطية البدوية الطابع والسمات والعلاقات. وهي أيضاً محاولة للتوازن بين تراكم الثروة لدى بعض هذه الشرائح العليا، وبين غموض مصدرها على مستويات البنية النفسية والمكانة الاجتماعية. ونظراً لتفاعلات ظاهرة العودة للدين اجتماعياً وسلوكياً ومزاجياً، لاح في الأفق الاجتماعي المصري أن هناك قوى سياسية تعتمد على تنظيماتها المتعدّدة، وعلى قاعدة حركية اجتماعية، ومن ثم يرى بعض الباحثين أننا إزاء ظواهر سياسية وتنظيمية تستند الى حركة اجتماعية.

٢. عودة بعض المنظّمات الإسلامية السياسية إلى الحياة السياسية المصرية، بعد خروجها من المعتقلات، وهي جماعة «الإخوان المسلمين»، التي تعدّ أكبر الحركات الإسلامية المصرية من حيث حجمها ووزنها وتاريخها السياسي وخبراتها المتنوّعة تنظيمياً وحركياً ودعائياً وايديولوجياً. وتمتلك مجموعة من المهارات على المحاور المختلفة كافة، ومن ثم كانت عودتها النشطة في أعقاب حرب أكتوبر استمراراً لتاريخها منذ عام ١٩٢٨. وتطوّرت الجماعة بعد ذلك تطوّراً مهمّاً، سواء من حيث تقديرات حجم العضوية والوزن السياسي، ومن حيث استراتيجياتها الجديدة وهي: الأسلمة من الوسط واختراق المؤسّسات الوسيطة في المجتمع، كأندية أعضاء هيئات التدريس في الجامعات المصرية، والنقابات المهنية ذات التأثير في الفئات الوسطى المهنية. ودخولها إلى البرلمان على نحو يمثّل تحوّلاً نوعياً في تجربتها التاريخية كلّها سواء تحت ظلال نظام التعدّد الحزبي شبه الليبيرالي قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢، أم نظام يوليو بمراحله الناصرية أو الساداتية. وكان دخول الإخوان إلى البرلمان، والسيطرة على بعض النقابات المهنية المهمّة، تجربة فريدة ومتميّزة في ظلّ عهد الرئيس حسني مبارك. وقد تطوّرت العلاقة مع الدولة إلى مواجهات عنيفة، حتى تمّ ضبط عمليات تمدّدها السياسي من خلال الآليات القانونية والأمنية.

٣. انفجار عدد من التنظيمات الإسلامية السياسية الراديكالية سواء من حيث أفكارها الايديولوجية أو استراتيجياتها وأداءها التنظيمي الحركي العنيف. وشكّلت هذه الجماعات تحدّياً للنظام السياسي عند الجذور وعلى صعيد الشرعية، والتوجهات، والهيكلية أيضاً، وذلك عبر استراتيجية توظّف النصّ المقدّس في جحد شرعية النظام عند المنابع، والأنساب السياسية والاجتماعية. ومن ناحية أخرى، وظّفت نمطاً من التأويلات الفقهية والبشرية للمقدّس في دعم عملية توظيف العنف الاجتماعي والسياسي ضدّ الصفوة السياسية الحاكمة في رموزها العليا، وذلك عبر استراتيجية يمكن تسميتها ونعتها بالأسلمة من أعلى. وبدأت

هذه الانفجارات المنظّماتية بحزب «التحرير الإسلامي»، وجماعة «المسلمون»، ثم «الجماعة الإسلامية» بالجامعة بفصائلها الثلاثة، ثم «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية»، و«التوقّف والتبين»، و«الشوقيون» و«الناجون من النار»، إلخ.

٤ . وصلت معدّلات عنف الجماعات الإسلامية الراديكالية إلى مرحلة غير مسبوقة في تاريخ المواجهة بين الدولة وبين منظّمات الإسلام السياسي، وذلك من حيث حجم ضحايا المواجهات بين المدنيين، ورجال الشرطة، ومن عمليات الاغتيالات لبعض كبار رجال الأمن الداخلي، أو مشروع اغتيالات فاشلة لرئيس الجمهورية. وثمّة اغتيالات تمّت للدكتور رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشعب السابق، والكاتب د. فرج علي فوده، وأخرى فاشلة لوزراء داخلية سابقين أو بعض رؤساء تحرير الصحف القومية، كالكاتب الصحفي مكرم محمد أحمد. كل ذلك يشير إلى أن الظاهرة الإسلامية السياسية في مصر أصبحت إحدى الظواهر السياسية والاجتماعية الأبرز في حياة المجتمع والدولة والنظام السياسي المصري في عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. وتراوح عنف الجماعات الإسلامية الراديكالية بين التمرّد العنيف، أو الإنحسار النسبي من حيث المؤشّرات الكمّية، أو انحصارها في بعض المناطق في محافظات صعيد مصر، ولا سيما محافظة بني سويف مؤخّراً.

٥ . إن الحالة الإسلامية المصرية لم تقتصر فقط على كونها ظاهرة سياسية أو أمنية فقط، وإنما تحوّلت إلى حالة اقتصادية عبر بعض المؤسّسات المصرفية، أو الشركات التي سمّيت بتوظيف الأموال. لم يعد المهمّ هنا مدى دقّة هذا الوصف من الناحية العلمية والتحليلية، وإنما الأهمّ هو توظيف التسمية، كاستراتيجية لتعبئة الموارد والنشاط الاقتصادي. أي ان التسمية هنا على الصعيد الرمزي وظّفت - ولا تزال - الرمز الإسلامي بأوصافه ودلالاته في العملية الاقتصادية، بهدف تعبئة فائض المشاعر الدينية، في جذب مدّخرات بعض المواطنين المتديّنين، فضلاً عن العائد الاقتصادي المميّز الذي كانوا يحصلون عليه من هذه الشركات قبل انهيارها.

٦ . إن الطريق الذي وضعته الحركة الإسلامية، كحركة سياسية واجتماعية للوصول إلى الدولة بأطروحة كلّية وشمولية وإطلاقية تتمثّل لديهم في تطبيق نظام الشريعة القانوني. وهذا الطرح هو جزء من سياسة تستخدم نظام الشريعة على مستويات ووظائف عدّة، تتمثّل في اعتبار نظام الشريعة أداة لجحد - ونفي - لشرعية النظام السياسي ونخبة الحكم، وكنظام للمعايير يتمّ من خلاله تقويم القوانين والسياسات العامّة، وأداء المؤسّسات القومية المختلفة. واعتبرت الجماعات الإسلامية على اختلافها أن الشريعة هي مدخل للتصوّر الإسلامي عن الدولة

الإسلامية البديلة. وهنا قام بعض الباحثين والكتّاب الإسلاميين - ولا سيما من رجال القانون وأصول الفقه وغيرهم - بتوظيف المواريث الدستورية والنماذج السياسية والدستورية الغربية في صياغة أفكارهم عن الدولة الإسلامية.

وقامت بعض الجماعات الإسلامية باستخدام بعض قواعد الشريعة كأداة ضغط وانتقاد للبرلمان وجهاز الحكم في بعض الجوانب التي تبدو مخالفة لبعض الأحكام السائدة في المذاهب الفقهية الإسلامية. ومن ناحية أخرى، لعبت الشريعة دوراً بارزاً في إطار تجنيد الجماعات الإسلامية لأعضاء جدد أو في التنشئة العقيدية والفقهية لكوادرها.

وشكّلت أحكام الشريعة الإطار المرجعي لإيديولوجيات الجماعات الإسلامية إلى جانب نظام العقيدة، فضلاً عن استخدام أحكامها وقواعدها كنظام للمعايير والتمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين هؤلاء وأولئك وبين الآخر الديني وغير المؤمنين بالأديان السماوية عموماً، وكذلك المؤمنين بالأديان والمذاهب الوضعية، كالبهائيين والبوذيين، إلخ.

إذن، لم تعد المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية محض دعوى دستورية، أو نزعة قانونية أو حقوقية كما كان الأمر حتى مفتتح عقد السبعينيات المنصرم، وإنما تحوّلت إلى مدخل لتغيير شكل الدولة ونظامها السياسي نحو الدولة الإسلامية، واستخدمت أيضاً كسلاح وأداة رمزية وهجومية وسجالية مع بنيات الأفكار والسياسات الحكومية واللارسمية في الدولة والنظام السياسي والمجتمع المصري. وهذا التغيّر يمثّل تطوّراً فارقاً في تاريخية مسألة تطبيق نظام الشريعة في مصر والعالم العربي كلّه منذ عملية استمداد أنساق القوانين الغربية على عهدي محمد علي باشا جزئياً، ثم في عهد الخديوي اسماعيل، وذلك على نحو شامل.

٧. إن الحالة الإسلامية المصرية بأبعادها كافّة، أصبحت حالة ثقافية تنعكس في الإنتاج الثقافي، وفي تحوّلات بعض المثقّفين من اتّجاه إلى آخر، ثم إلى الإسلام السياسي أو كما يقال في أدبيّاتهم، الإسلام الحضاري. وتحوّلت لدى البعض الآخر إلى مشروع لأسلمة العلوم، والمعارف والتعليم والتربية والتقنية الحديثة، والآداب والفنون، ومن ثم أصبحنا إزاء نزعة ثقافية امبراطورية في أهدافها ومشروعها، واستبعادية للنماذج والأنظمة السياسية والفكرية والاجتماعية الأخرى.

٨. امتدّت الحالة الدينية-الإسلامية إلى المجال السلوكي والفلكلوري إلى نظام العلامات كإشارة إلى الهوية الدينية-الإسلامية - وإلى نظام الزيّ والحجاب. وامتدّت هذه الظاهرة وسيطرت على الطقوس والأدوار الاجتماعية للمرأة ونظام

الزواج في المجتمع المصري. ونشأت بعض المؤسّسات التجارية التي توظّف الرمز الديني، وتأسّست مدارس تعليم إسلامية خاصّة، إلخ.

٩. أدّى تصاعد الظاهرة الإسلامية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى نزاع داخل مراكز السلطة الدينية في مصر، وأصبحنا إزاء ظاهرة نزاعات حول السلطة الدينية، وسلطات التفسير، وعلى الرمز الديني وبه. وأطراف هذا النزاع تتمثّل في المؤسّسات الدينية - الرسمية - (الأزهر، كمؤسّسة أصولية رسمية، ودار الإفتاء، ووزارة الأوقاف ومجموع وعّاظها ودعاتها) -، ولم يعد النزاع قاصراً على مواجهة المراكز الجديدة للسلطة الدينية وإنما داخلها (مثال: النزاع والتنافس على الأدوار بين شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الحقّ علي جاد الحقّ، ومفتي الديار المصرية، ووزير الأوقاف الأسبق)، ووراء كل قيادة ومؤسّسة مؤيّدون ومراكز دعم. والطرف الثاني تمثّل في مراكز عدّة يمكن لنا رصدها في: الإخوان والقوى الإسلامية الراديكالية، ومنظّريهم وكوادرهم، ثم وعّاظ الغضب الذين ظهروا في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات في عدد من المساجد في القاهرة والاسكندرية وبعض مدن وقرى محافظات مصر.

لم تعد الحالة الإسلامية الرسمية واللارسمية، إذن، محض حالة أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، وإنما هي حالة عامّة ونفسية ولم تدرس هذه الحالة إلاّ من المنظور السياسي الذي يتعامل مع أبعادها السياسية والأمنية وظواهر العنف المصاحب لها فقط. وركّزت غالب الكتابات الأكاديمية، والصحفية خلال أكثر من عقدين في مصر على جوانب عدّة، يمكن رصدها بإيجاز:

أ) عوامل نشوء الظاهرة الإسلامية السياسية فقط وتقسيماتها التنظيمية، واتّجاهاتها الايديولوجية، ومواقفها وسياساتها تجاه الدولة. ومن ناحية أخرى، التركيز على أمور عدّة منها: سياسات الدولة الأمنية وسياسات الحركة الإسلامية تجاه الدولة، أو دراستها كحركة اجتماعية، أو تحليل لرؤى الصحافة المصرية حول الجماعات الإسلامية السياسية. وهذا المنحى التحليلي يوظّف نظام تفسير شمولي يعتمد على مقولات عامّة تفسّر الظواهر، مما يؤدّي إلى إعادة إنتاج المقولات العمومية الطابع ومن ثم لا تفسّر شيئاً.

ب) تركيز بعض الدراسات الأكاديمية على ظواهر العنف السياسي وفي قلبها العنف ذو الوجوه الدينية والطائفية. ويمكن القول - مع قدر من التحوط - إن الدراسات في هذا الحقل لا تزال في طور أوّلي، ولا تزال تقع في دائرة العلوم السياسية ومناهجها المتعدّدة النظمية والسلوكية، أو من خلال استخدام منهج محدود، كتحليل المضمون. وتفتقر هذه الدراسات إلى توظيف مناهج علم

الاجتماع والانتربولوجيا، أو التحليل الثقافي، أو التحليل الهرمنطيقي - ذي النسب في ثورة الألسنيّات وعلامة عليها وأحد أبرز نتائجها -، ومن ثم لا يزال الحقل العلمي للجماعات الإسلامية، وغيرها من ظواهر الحالة الإسلامية يفتقر إلى أمور عدّة منها، بنية معلوماتية دقيقة حول الجماعات الإسلامية الإخوانية والراديكالية، ومناهج في التحليل الاكاديمي تتلاءم مع الظاهرة بسماتها وخصائصها المصرية.

ولا تزال الصور النمطية والطابع التأمّلي حول الظواهر الدينية السياسية هي السائدة، مع غلبة نزعات الهجاء، والسجال وأحكام القيمة المجنّحة في الخطابات المختلفة حول الإسلام السياسي برفض جماعاته أو تأييد أطروحاتها ومشروعها السياسي، مع استثناء بعض المحاولات الأكاديمية المحدودة جداً في هذا الصدد.

ولا تزال الخطابات الأكاديمية والصحفية حول الإسلام السياسي تعاني من أزمة في المصطلح الأكاديمي المضطرب، وتوظيفات الكتّاب والباحثين والصحفيين البلاغية وليست العلمية.

إن التعميمات في الخطابات الأكاديمية والصحفية لا تستند أيضاً إلى ممارسة تحليلية في العمق تسوّغ لها، ممّا أدّى إلى افتقار الحقل لدراسات وتراكمات بحثية تسمح ببناء نماذج ومناهج ومفاهيم ومصطلحات نظرية.

ويمكن القول أيضاً إن الدراسات العلمية تركّز على الجانب النشط من الظاهرة الإسلامية السياسية، وذلك دونما دراسة شاملة للظواهر الدينية سواء في أنماط السلوك الاجتماعي لفئات اجتماعية متعدّدة من المؤمنين بالإسلام كدين وعقيدة وشريعة، أم دراسة الفلكلور الذي تخلّق تاريخياً حول الاعتقادات الشعبية حول الدين وطقوسه وممارساته، أو النصوص الدينية والفقهية وتأويلاتها المعاصرة وشجرة أنسابها الفقهية والمذهبية، أو المؤسّسات الدينية الرسمية واللارسمية.

وثمّة غياب شامل للظواهر الدينية غير الإسلامية، أي الظواهر الدينية المسيحية، ولا سيما المؤسّسات الكنسية في مصر، أي الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية وغيرها من الكنائس والمذاهب الصغيرة الأخرى، باستثناء الدراسات اللاهوتية فقط.

إن الحالة الدينية المصرية لا تزال مجهولاً على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الوعي العام بها، ومن ثم تبدو الحالة الدينية وتجسيداتها المؤسّسية، والحركية، وتفاعلاتها وقضاياها الخاصّة، وفلكلورياتها، أو بتعبير أدّق انثربولوجياتها غائبة. وثمّة غياب لدراسات ترصد صعود السلطات الدينية المسيحية في حياة المصريين المسيحيين اليومية، ناهيك عن حساسية قضايا التفسير الديني والتأويلات المسيطرة

في هذا الصدد وسيطرة النصوصية والتقليدية والسلفية، وغياب التجديد، والاجتهاد بكل الإشكاليات التي ينطوي عليها هذا الحقل العلمي المهمّ نظرياً وتطبيقياً، فضلاً عن انعكاسات التفسيرات الدينية على العلاقات الاجتماعية بين المصريين المسيحيين بعضهم بعضاً، وبينهم وبين المسلمين وعلى تكوين نظام الأسرة وأدواره الداخلية. ثمّة، إذن، نقص وفراغ فادح في الدراسات الاكاديمية التي تحاول كشف هذا المجهول وتحليله وتفكيكه علمياً وبحثياً.

وفي هذا الإطار لا يمكن النظر إلى الحالة الدينية في مصر دونما تركيز وتحليل لظواهر التحوّل في الظاهرة الدينية المسيحية وتجلّياتها المختلفة، ويمكن لنا ايجازها في النقاط التالية:

أوّلاً: شهد وصول البابا شنوده الثالث إلى كرسي بابا الإسكندرية والكرازة المرقسية، عملية تحوّل نوعي في السلطة الكنسية، ودورها وعلاقتها بأتباعها وبالكنائس المسيحية الأخرى التي تتبنّى مذاهب أخرى، كالكاثوليكية والإنجيلية وغيرها. ومن ناحية أخرى، وصل البابا، ومعه مشروعه الفكري والاجتماعي والتأويلي المتميز في المسار التاريخي لباباوات الأقباط الأرثوذكس. ودعم هذا المشروع بعض السمات الكارزمية للبابا شنوده وشخصيته الحاسمة وذكاؤه المميّز.

ثانياً: على مستوى المؤسّسة الدينية المسيحية الرسمية وتحديداً الأرثوذكسية، جاءت أجيال جديدة إلى الإكليروس ومعها رؤاها، وشغلت مواقع بالغة الأهمّية والتأثير على الحياة الاجتماعية للمسيحيين المصريين، وانخرطت غالبية أبناء هذا الجيل تحت لواء مشروع البابا الديني والتأويلي والاجتماعي والمؤسّسي، مع استثناءات محدودة وتختلف معه من أبناء جيله تحديداً.

ثالثاً: اتّسعت - خلال عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات - دائرة نفوذ الكنيسة الأرثوذكسية في ما وراء البحار من خلال انتشار الكنائس الأرثوذكسية في الولايات المتّحدة وكندا وانكلترا وفرنسا وأستراليا. وهذا الاتّجاه يمثّل جزءاً من الاهتمام برعايا الكنيسة من ذوي الجنسيات الغربية - وذوي الأصول المصرية - ممّا أدّى إلى رسم شخصيات كنسية للعمل في هذه المواقع الجديدة. ولا شكّ في أن انتشار الكنائس الأرثوذكسية هدف إلى مدّ نفوذ السلطة الكنسية الرعوي والخدمي إلى خارج الحدود، وفي مواقع مؤثّرة، ومهمّة على جميع المستويات، وقد أدّى هذا المتغيّر إلى نشوء مشكلات مع الدولة، كما حدث أيام حكم الرئيس السادات، من المصريين الأقباط في الولايات المتّحدة والتي تمثّلت في الاحتجاجات والتظاهرات ضدّ ما أسموه ببعض أساليب التحيّز على أسس دينية وطائفية. ومن ناحية ثانية، هدفت الكنيسة إلى الحفاظ على المذهب الأرثوذكسي

المصري لدى المصريين خارج الحدود، والخوف من انعكاسات الهجرة الدائمة في هذه البلدان على مذهبها في ظلّ تأثير ونفوذ وقوّة كنائس غربية أخرى. ومن ناحية ثالثة، هناك ظواهر جديدة ارتبطت بالأجيال الجديدة من المسيحيين المصريين - من المنتمين للمذهب الأرثوذكسي المصري - من حيث اللغة والتربية والثقافة السياسية أو المهنية والسياق الاجتماعي، ومن ثمّ أثارت هذه المتغيّرات إشكاليات عديدة ظهرت من خلال المشاكل الاجتماعية للأسرة المصرية في المهجر، والتفسيرات الدينية للنصّ المقدس وتأويلاته في تعاليم الآباء ورجال الإكليروس، وأيضاً اتّجاهاتهم الجديدة إزاء نمط إدارة الكنيسة ذاته.

رابعاً: ظهرت خلال العقدين الأخيرين ظواهر عنيفة تمسّ التكامل القومي من خلال انتشار الظاهرة الإسلامية السياسية وتنظيماتها ورؤاها المختلفة إزاء الآخر الديني، مما أدّى إلى ظواهر عنف طائفي في مواقع مختلفة في القاهرة، والمنيرة الغربية بأمبابة في الجيزة، وفي المنيا وسوهاج وأسيوط، وفي بعض مناطق الوجه البحري، كما حدث في كفر ديمانة مؤخّراً.

أدّت الظواهر السابقة إلى إشكاليات تمسّ الوحدة الوطنية، مما أدّى إلى التحام الأقباط على اختلاف انتماءاتهم الكنسية بالمؤسّسة وبالسلطة الكنسية. وأدّى ذلك إلى صعود الدور البارز الذي يمارسه الإكليروس في مناحي الحياة اليومية والسياسية والعقيدية للمسيحيين المصريين. انعكس ذلك على مشاركة الأقباط السياسية وتفاعلاتهم الاجتماعية، وذلك على الرغم من ظهور بوادر ومؤشّرات لحركية سياسية للأقباط للمشاركة في الانتخابات العامّة مؤخّراً في ظلّ ضغوط وقيود عديدة.

خامساً: أدّت مواجهات الدولة العنيفة مع الحركة الإسلامية الراديكالية والإخوانية إلى دعم بعض المواقع القبطية لاتّجاهات الدولة إزاء الحركة الإسلامية العنيفة، مما أدّى إلى شيوع التباس لدى البعض حول بعض المواقف القبطية إزاء الاتّجاهات الإسلامية لدى بعض مؤيديها أو أتباعها، أو العاطفين على اتّجاهاتها، بكل انعكاسات ذلك على اتّجاهات بعض القوى الإسلامية السياسية إزاء الأقباط والاندماج القومي.

سادساً: كشفت ظواهر العنف الطائفي عن مجموعة من المشكلات الاجتماعية والسياسية، يواجهها الأقباط المصريون، وذلك في حياتهم الوظيفية أو الأسرية، أو تفاعلاتهم الاجتماعية أو مشاركتهم كمرشّحين في الانتخابات البرلمانية.

سابعاً: كشف الاندماج بين المسيحي والكنيسة نتيجة الضغوط الدينية والاجتماعية، والعنف، عن الدور المتّسع للسلطة الدينية الكنسية، وذلك لشيوع

بعض الاتّجاهات المحافظة والمغالية في بعض دوائر الإدارة والمؤسّسات المختلفة، مما أدّى إلى صعود الدور الذي تلعبه المؤسّسات الدينية المسيحية الرسمية واللارسمية على المستوى الاجتماعي والثقافي. والبعض - من الباحثين والسياسيين والإيديولوجيين - يرى أنه دور سياسي أيضاً، وبقطع النظر عن دقّة هذا الوصف للدور، إلاّ أنه بات متنامياً وفعّالاً، في دائرة الدولة أو الحركة السياسية أو الحزبية.

ثامناً: ثمّة تغيّر بدأ يحدث في الكنيسة الأرثوذكسية - وهي الكنيسة الأمّ -، حيث بدأت بعض التفاعلات الداخلية تظهر علانية في السجالات الصحفية، مما يشير الى بعض المشاكل والخلافات في الرؤى حول أدوار الإكليروس خارج إطار طقوس وتأويلات النصوص الدينية المقدّسة والتفسيرية. يدور الخلاف السائد حول حدود الأدوار الاجتماعية ووزنها لأعضاء الجسم الإكليروسي المنتشرين في الكنائس الأرثوذكسية في مصر وخارجها. ومع ذلك فثمّة نقص في المعالجات العلمية لهذه الظواهر الجديدة خارج السجال الإعلامي، وأهدافه المتعدّدة. إن موضوع الحالة الدينية للأقباط الأرثوذكس وغيرهم من أتباع الكنائس الأخرى مسكوتاً عنه، وأدخل في الدرس التاريخي الذي يدور في نطاق تاريخ البطاركة لا تاريخ الأقباط الاجتماعي، كجزء من تاريخ المصريين العام.

تاسعاً: لا يزال الفقه الغالب، أو بتعبير أدقّ التعاليم ذات السيطرة والنفوذ والتداول، هي تعاليم البابا وعظاته المختلفة، دونما درس لها ولاتجاهاتها. ومن ناحية أخرى هناك دور لبعض كبار رجال الإكليروس، بعضه محجوب عن الدرس والوعظ والعظات، وبعضه يتداول فقط، وثمة آخر مهمّش ومعزول، وكلّها ظواهر تحتاج إلى الرصد والتحليل.

عاشراً: لا تزال حالة التديّن الشعبي، أي الاعتقادات والإيمانات والفلكلور والطقوس، تتداخل فيها الشعبيات والممارسات التاريخية مع العظات، مع خبرات الحياة، مع تعاليم الكبار. .، الخ، في مزج فريد لا تزال مكوّناته بعيدة عن الرصد، وفلكلورياته بلا أنثربولوجية تحلّل، وتدقّق وتدرس هذا المستوى من مستويات الاعتقاد الديني الشعبي التي تعدّ مكوّناً بارزاً من مكوّنات الحالة الدينية المصرية، لا يمكن إغفاله أياً كان موقف البعض منه رفضاً أو قبولاً.

حادي عشر: لا زالت نظرة البعض من موقع الأقباط الارثوذكس الى غيرهم من المصريين الأقباط من ذوي المذاهب الأخرى، يشوبها سيطرة الصور النمطية والتاريخية التي تدور حول صورة التبشير الإرسالي للمذاهب الدينية الغربية. ولا تزال أيضاً فئات من المصريين المسلمين تحكمهم صور نمطية عن الأقباط أياً كانت

مذاهبهم وكنائسهم واعتقاداتهم وأحوالهم، وذلك نظراً لسيطرة صور نمطية أخرى بعضها ديني وبعضها يتعلّق بالوعي والمعرفة بالآخر الديني. ولا يزال موقف قطاعات من المصريين الأقباط تسيطر عليهم مجموعة من الصور النمطية حول المسلمين نتيجة لظواهر العنف الاجتماعي والسياسي ذي الاقنعة الدينية الإسلامية التي سادت في خلال العقود الأخيرة.

انطلاقاً من هذه الملاحظات الأولية، يبدو مهمّاً دراسة الفضاء المسيحي المصري بكافة مكوناته وتجلياته وأغواره. إن نظرة على الحقل الديني وتجلياته السياسية والمجتمعية والثقافية تكشف عن الحاجة الملحّة والضرورية لإصدار تقرير الحالة الدينية في مصر. وذلك لتحقيق عدة أهداف يمكن لنا إيجاز بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر:

١. تطوير الوعي المسيحي بالحالة الدينية القبطية بمذاهبها وكنائسها كافّة.

٢. إنارة الوعي الإسلامي بالمجهول المسيحي الذي يمثّل أبرز عوامل انتشار الصور النمطية السلبية التي تساهم في إشعال الفتن والحرائق والعنف الطائفي، باعتبارها عامل تفعيل نفسي وإدراكي وديني لمسبّبات العنف الطائفي في مصر. ومن ثم تؤدّي الدراسة العلمية للحالة الدينية المسيحية في مصر الى كسر الحواجز الإدراكية والنفسية، والسواتر الثقافية وتحطيم العقل والأنساق الذهنية المغلقة. إن المعرفة بالآخر الديني تؤدّي إلى تدعيم الحوار الوطني والتفاعل الاجتماعي كنمط حياة يومي، وإلى شيوع بعض ملامح السكينة الاجتماعية ودفع المواطنين الى المواجهة المشتركة للأزمات الطائفية، ووضع الحوادث والنزاعات الفردية، أو بين مجموعات من الأفراد - عائلية أو عصبية -، في أحجامها الواقعية دون تجاوز أو مغالاة. إن ممارسة بحثية رصينة كما نرمي، تهدف الى إنتاج أسس جديدة للاندماج القومي المصري في إطار الدولة الحديثة.

٣. إن مخرجات أو نواتج أية دراسة علمية وموضوعية للحالة الدينية المسيحية - والاسلامية - على مدى عام، هي جزء من تطوير البحث الاجتماعي ومدّه الى نطاقات مسكوت عنها حتى الآن، وإلى معرفة المثقّف ورجل السياسة والأحزاب والإدارة أياً كان تخصّصه، ولا سيما في المواقع القيادية، الى فهم أعمق للمجتمع المصري والقضايا ذات الحساسية السياسية والدينية، مما يؤدّي الى إفادة العقل السياسي والبيروقراطي المصري.

٤. المساهمة في تكوين تراكم معلوماتي دقيق حول الحالة الدينية المصرية بمكوّناتها المختلفة.

٥. تطوير مناهج في التحليل الاجتماعي والسياسي والثقافي والأنثروبولوجي

تتلاءم مع الظواهر الدينية بخصائصها وسماتها المصرية.

٦. المساهمة في نزع الصور النمطية وتفكيكها بين النخبة المثقّفة بعضها بعضاً.

٧. مواجهة أزمة المصطلح الأكاديمي حول الظواهر الدينية، واضطرابه وتوظيفاته البلاغية وليست العلمية، والسائدة في الخطابات العلمية والصحفية في مصر.

٨. التصدّي بالفحص والتدقيق العلمي لمجموعة من التقسيمات السائدة حول الظواهر الدينية في المجتمع المصري.

انطلاقاً من هذه الرؤية الكليّة – وتضاعيفها – نشأت الفكرة في إصدار تقرير سنوي عن «الحالة الدينية في مصر»، لأن جزءاً رئيساً من التوتّر الديني والطائفي مرجعه إشكاليات معرفة وإدراك ووعي مغلوط وملتبس تنعكس في أنماط السلوك الديني على اختلافه، فضلاً عن تحوّل الروئ المغلوطة الى مفاهيم لدى النخبة السياسية والمثقّفة والتكنوقراط والإداريين، مما يؤثّر على مسارات صنع السياسات العامّة التي تمسّ الجوانب الدينية كافّة وعلى آليات تنفيذها. إن دراسة ظواهر التديّن والاعتقاد الإسلامي والمسيحي في عمل علمي أكاديمي سنوي يعطي تأكيداً لمفهوم الوحدة والتكامل والاندماج الوطني المصري. والواقع ان تقرير الحالة الدينية في مصر يعد أمراً جديداً ولا نظير له في الأدبيات السياسية أو السوسيولوجية أو الانثربولوجية في المنطقة العربية والشرق الاوسط.

وعلى هذا الاساس يمكننا أن نطرح نقاطاً أوليّة حول اهتمامات هذا التقرير السنوي تتمثّل في ما يلي:

ثانياً: مجال اهتمام تقرير الحالة الدينية

يتناول التقرير السنوي:

١. الظواهر والأنشطة الدينية المرتبطة بالأديان الأساسية في مصر، وهي الإسلام والمسيحية ومذاهبهما المختلفة، ومؤسّساتهما الرسمية واللارسمية والخيرية، وبنياتهما الاعتقادية والتفسيرية، وهياكل القوّة الداخلية، والخارجية، وآليات السيطرة والمكانة والعلاقات بين هذه المؤسّسات والمواطنين والأتباع، وبينهم وبين الدولة، وأشكال التفاعل والتكيّف، والصراع والتنافس والمهادنة والالتفاف، والمنافسات الداخلية بين أقطاب هذه المؤسّسات داخلياً، وبين هؤلاء وأقرانهم في المؤسّسات الأخرى. ورصد وتحليل تفاعلات الحياة اليومية، وطقوس وفلكلوريات الممارسة الدينية وظواهرها في المجال الاجتماعي ودلالاتها المختلفة.

٢. دراسة العلاقات بين المؤسّسات وأتباع الأديان، سواء في تكاملهم أو صراعهم أو توتّراتهم الدينية والطائفية وحواراتهم.

٣. دراسة المذاهب الإسلامية الأساسية - السنّة والشيعة - في المجتمع المصري، والجمعيات العاملة في هذا المجال.

٤. دراسة الدلالة الاجتماعية لظواهر الموالد والحجّ واقتصادياتها.

٥. الإطار القانوني الحاكم لحريّة العقيدة والتعبير عنها في المجتمع، فضلاً عن المؤسّسات الدينية وأنشطتها المختلفة.

٦. أنماط العلاقة بين المؤسّسات والدولة.

٧. آليات تحقيق النفوذ والمكانة للقيادات الدينية الرسمية والشعبية.

٨. الحركة الصوفية وأنشطتها ومراكز الثقل الصوفي في مصر.

٩. تحليل بنية الفكر الصوفي المصري، وأهمّ المدارس الصوفية المصرية وخطاباتها وطقوسها والمنخرطين داخلها.

١٠. تحليل الخطاب الصحفي حول الدين وظواهره المختلفة.

١١. تحليل مضمون الصحافة المصرية الدينية إزاء قضايا الحالات الدينية سنوياً.

١٢. دراسة بنية التأويل الديني في مجال تفسير النصوص الدينية الإسلامية والمسيحية وشرحها.

١٣. الجمعيات الأهلية الإسلامية والمسيحية.

١٤. العلاقات المسكونية بين الكنائس المصرية المختلفة.

١٥. نظام الرهبنة والخدمة والتكريس.

١٦. التفاعلات السياسية-الدينية المختلفة.

هذه الاهتمامات والقضايا عرضناها على سبيل التمثيل لا الحصر، وهي ديناميكية في تناولها للقضايا الأساسية وللمعرفة الأساسية في كل تناولاتها على أسس تأصيلية، وليس مجرّد رصد أرشيفي لمواد صحفية وإعلامية فقط، وأنما سوف يعتمد التقرير على أساليب بحثية استقصائية للمعلومات من مصادرها الأولى.

إن النظرة التاريخية والتحليلية على حقل الأديان في مصر تكشف عن عمق التديّن المصري على مدى آلاف السنين، وعلى مدى رسوخ الجذور الدينية في البنيات النفسية والإدراكية الجماعية للمصريين، أيّاً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية، وعلى نظرتهم لأنفسهم وللآخرين، ورؤيتهم لعلاقتهم بالذات والآخر، بل رؤيتهم للعالم. تلك الرؤية المؤسّسة على مصادر عديدة، على رأسها المرجعية

الدينية. إن نظرة المصريين الى العالم ومجتمعهم ومجالهم الاجتماعي والخاصّ، تدور حول الرؤى المهيمنة على تفسير بنية معتقداتهم الدينية. ولا شكّ في أن ذلك لا يعني غياب رؤى مغايرة تؤسّس هذه النظرة إلى العالم على أسس ومرجعيات وضعية أو دهرية - بتعبير جمال الدين الأفغاني - ومع سيادة هذه الرؤية لدى بعض المدارس الفكرية والسياسية، إلاّ أنها تطرح هذه الرؤى في مجال التنظيم السياسي والهندسة الاجتماعية التي يطرحونها في سياق التنافس الداخلي وديناميّاته، وغالباً لا يطرحون رؤى تناقش الإيمان وبنياته في جذوره أو ترفضه كلّياً. ولكن غالب أبناء هذه المدارس لا ينزعون الى معاداة الديانات السماوية السائدة، وإنما جلّ ما يدعون اليه هو قصر مجال الاعتقاد الديني وإيمانياته على المجال الخاصّ، أي في حدود إيمان الشخص في حرّية اعتقادية وسلوكية لا ترتّب التزاماً بانحياز الدولة وأجهزة السلطة الى تصوّر ديني ومذهبي إزاء أديان ومذاهب آخرى. ومثل هذه الرؤى لهندسة الدولة والمجتمع والقانون والعلاقات بين المواطنين، لا تزال سائدة. إلاّ أن ما يبقى منها هو إيمانها بحرّية العقيدة وممارسة الطقوس الدينية، وعدم معاداة الإيمان الديني لدى السواد من المصريين، أياً كانت دياناتهم وعقائدهم ومؤسّساتهم الدينية.

وثمّة مثال آخر للوزن الذي يلعبه الدين، والإيمان عموماً، لدى غالبية المصريين الساحقة وهو اعتماد غالب البنيات الفكرية الحديثة على بنيات الشرعية الدينية، سواء بتسويغها وتبريرها بأفكار وقواعد ولغة دينية، أو تهجين هذه الأفكار ومفرداتها بلغة دينية المصدر، وربما أدّت هذه الاستراتيجية في نقل الأفكار والقيم السياسية والاجتماعية والثقافية الحديثة، إلى أشكال من الاضطراب والتشويش والغموض في المضامين والمفاهيم الحديثة، فضلاً عن اعتماد هذه المفاهيم والأفكار والقيم على شرعية اللغة الدينية، ومن ثم ظلّت في حضانات اللغة الدينية، والتقليدية في بلادنا، مما أدّى إلى عدم نماء جذورها في بيئة وتربة حديثة. وفي هذا الإطار، يمكننا ملاحظة تحوّلات بعض آباء الفكر المصري الحديث - وثمّة تابعون لهم في هذا المضمار في العقود الثلاثة الأخيرة -، من التمرّد النقدي وإثارة أسئلة وإشكاليات قد تمسّ بعض المعتقدات والأفكار الدينية، ثم تراجع بعضهم عن بعض ما طرح من أفكار وتحليلات، أو الدخول في حقل الكتابة عن الدين والأنبياء والخلفاء الراشدين ورجال الفقه، أو إعادة كتابة السيرة النبوية في صياغة قصصية، إلخ.

ولا شك لدينا - في ضوء التحليل التاريخي-الاجتماعي والثقافي - في انعكاس الأديان على الفكر والإدراك والمخيّلة والانتاج السياسي والاجتماعي

والثقافي المصري في مراحل تاريخية ممتدّة.

وثمّة تفاعل بين بنيات التفسير والتأويل الديني للنصوص المقدّسة والسنوية والفقهية والأناجيل والمذاهب المسيحية وتعاليم الآباء والمؤسسات المعبّرة عن الأديان في مصر، وبين السياق السياسي-الثقافي، من حيث انعكاس المجال الديني الإسلامي على المجال العامّ، وانعكاس الأخير بقوّة على المجال الديني. وأبرز ملامح هذا التفاعل والتأثير المتبادل ظهر في مفتتح مشروع الحداثة السياسية والقانونية، وتشكّل نمط من الليبيرالية الدينية - إذا جاز التعبير - الذي يمثّل التيّار الديني المعتدل والإنساني النزعة الذي تبلور في ما يمكن أن نطلق عليه فقهاً تفسيرياً مصرياً يحاول المواءمة بين بنية التفسير والتأويل الديني وآلياته، وبين المشكلات التي تطرحها عمليات التطوّر الاجتماعي والسياسي في بلادنا في محاولة لإيجاد حلول عصرية لمشكلات المصري المسلم التي تنتجها عمليّات التطوّر والاستيعاب المبتسر والمتعثّر للحداثة، ولا سيما في ظلّ ازدواجيات ثقافية وقيمية واجتماعية أنتجتها وتعيد انتاجها - الطبيعة الانقسامية للحديث والتقليدي من القيم والأفكار - لمشروع الحداثة السياسية والقانونية والاجتماعية الذي افتتحه محمد علي باشا، ومن بعده الخديوي إسماعيل.

وفي نطاق المشروعات الفكرية المجهضة لآباء الحداثة، وأصحاب مشروعات التجديد في الفكر الديني الإسلامي، كانت ثمّة تمرّدات جسورة على التقليد السائد في إنتاج المعارف والأفكار والقيم ورؤى العالم، ومحاولة مجيدة لتأسيس تقليد جديد يتجاوز ما هو مألوف وسائد ومهيمن لسلطة التفسير والتأويل المؤسّسية التقليدية، ونزع القداسة عن إنتاج بشري في التفسير والتأويل. ومثل هذا الاتّجاه حقق بعضاً من الإنجازات الفكرية المهمّة، ومن ناحية أخرى اعتورته مشكلات وإشكاليات أكثر تعقيداً أثّرت على مساراته واتجاهاته وإنجازاته على المدى البعيد، لأن هذا الاتّجاه سعى الى تجديد النصّ من خارجه، وعبر آليات برّانية - اذا جاز التعبير -، وكانت المفارقة تتجلّى في أن هذه المحاولة أنتجت الاتّجاهات المحافظة في التفسير الديني وتأويلاته، وفي التوظيف السياسي الدنيوي للدين في مساجلات السياسة اليومية وصراعاتها المتعدّدة. كانت المفارقة ناصعة في أن التجديد في الفكر الديني وآلياته التفسيرية والتأويلية وجهازه المعياري، تتطلّب مشروعاً للتجديد من داخل النصّ وليس من خارجه - كما يذهب عبدالله العروي، وبحقّ - ربما لضمان تحقيق سمات العضوية والتناسق والتكامل والاستمرارية في هذا الإطار.

إن نظرة طائر على تاريخ الصراع والتداخل والاستبعاد بين الحقل الديني والحقل

العام والفاعلين السياسيين والاجتماعيين - والثقافيين - حولهما، تشير الى أنه تاريخ للصراع حول روح النصّ الديني المقدّس - المتعالي والسرمدي والمتجاوز للأزمنة والبشر والمجتمعات - بين فرق سياسية وفكرية وفقهية وتفسيرية مختلفة، كلٌّ منها يسعى للسيطرة على مضمونه وحدوده وآفاقه اللامتناهية في محاولة لحيازة القداسة والتعالي - والعياذ بالله تعالى - وتوظيف روح النصوص المقدّسة والسنوية في صراعات الرؤى والأفكار والمصالح الاجتماعية والسياسية. وظلّت هذه الصراعات بين المجال الديني وفاعليه، والمجال العامّ، من أبرز الظواهر المستمرّة في تاريخ الدولة الحديثة في مصر. وثمّة ملاحظة أخرى مفادها أن الحقل الديني الإسلامي - في الغالب - ظلّ تحت السيطرة السياسية-الفكرية للدولة، والمؤسّسة الدينية الأزهرية حتى بروز ظواهر المدّ الديني بعد ٥ يونيو ١٩٦٧، ثم صعودها في أواخر السبعينيات وتحدّي الجماعات الإسلامية السياسية المسلّحة للنظام السياسي في عقدي الثمانينيات والتسعينيات، بين استراتيجيات عدّة، منها الأسلمة من أعلى، عبر توظيف القوة المسلحة في سلسلة اغتيالات تؤدّي إلى انهيار النظام السياسي ورموزه، ويتمّ الاستيلاء على السلطة من خلاله، وهو ما تمثّله الجماعات الاسلامية الراديكالية كـ «الجماعة الإسلامية»، وجماعة «الجهاد»، واستراتيجيات أخرى تتبنّاها جماعة «الإخوان المسلمين»، تقوم على الأسلمة من الوسط والتي تتمثّل في اختراق المؤسّسات السياسية الكبرى، كالبرلمان، عبر التحالفات الانتخابية مع بعض الأحزاب كـ «الوفد»، و«العمل»، و«الاحرار»، ثم الاستيلاء على المؤسّسات الوسيطة من خلال السيطرة على مقاليد مجالس النقابات المهنية بوصفها عصب الفئات الوسطى في مصر؛ أو عبر الأسلمة من أسفل من خلال إنشاء شبكات من المؤسّسات الطوعية وتوظيفها في تقديم الخدمات الاجتماعية للسواد الأعظم من المصريين في إطار تسويغ وجودهم السياسي- الاجتماعي، وهو ما يمثّل شكلاً مبتسراً، مما بات يسمّى بالرأسمال الاجتماعي، من خلال عمليات هشّة لتكوين رأسمال اجتماعي في إطار ديني- إخواني.

بعض هذه الاستراتيجيات حقّقت نجاحات جزئية حيناً، وحوصرت حيناً آخر، ولم يتمّ القضاء عليها ولا زالت مستمرّة. لكن غالبها أغفل قوّة جهاز الدولة في مصر، ودور الدولة النهرية المركزية في الإدراك الجماعي للمصريين، بل في بنية اللاوعي الجماعي والسياسي للسواد الأعظم - إذا جاز هذا التعبير -، ومن ثم فوجئت هذه الاستراتيجيات الثلاث بمأزق هيكلي، ونفسي وسياسي، عندما جاءت لحظات الصدام الكبرى بالنار وجهاز الدولة الايديولوجي والإعلامي، والوعي العام بدور الدولة في حياة المصريين.

ومن الصعوبة بمكان إصدار تقييم عام أو حاسم في مدى فعالية هذه الاستراتيجيات الثلاث - الأسلمة من أعلى، من الوسط، ومن أسفل - في تحقيق أهداف «الإخوان المسلمين» السياسية، ومعها «الجماعة الاسلامية» و«الجهاد»، ومن لفّ لفّهم جميعاً. ويظلّ حتى هذه اللحظة الدور الفعّال لقلب جهاز الدولة الأمني والدفاعي والايديولوجي فاعلاً في الحركة والتنظيم والأداء.

إن وضعية العلاقة بين المؤسّسات الكنسية القبطية على اختلافها، وبين المجال العامّ تشير إلى مؤشّرات بعضها قريب من المؤشّرات السابقة في علاقة الجماعات والقوى الفكرية الإسلامية بالمجال العامّ. ويمكننا في هذا الصدد أن نرصد بعض ملاحظات نظرة الطائر وايجازها:

١. إن المؤسّسة الدينية القبطية الأرثوذكسية هي أعرق المراكز الدينية المصرية - في تقاليدها ومذهبها وطقوسها وجهازها المعياري ورموزها -، وتشغل موقعاً مرموقاً في عالم جغرافيا المؤسّسات والكنائس والمذاهب الدينية في عالمنا.

٢. تمثّل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية أحد محاور تأسيس الهويّة المصرية لدى الأقباط الأرثوذكس، وتاريخها الديني-الاجتماعي وتقاليدها، وتمثّل مكوّناً بارزاً في إنتاج المخيال الجماعي لدى أجيال تلو أجيال من المصريين الأقباط الأرثوذكس التابعين لها.

٣. شكّلت المؤسّسة القبطية الأرثوذكسية أحد خطوط الوطنية المصرية ، وأحد الأصوات التاريخية في التعبير عن الانتماء المصري الثقافي والتاريخي عموماً.

٤. تفاعلت هذه المؤسّسة الدينية العتيدة مع المجال العامّ في حدود الضوابط والمعايير التي كانت توضع من قبَل الدولة والسلطة السياسية في كل مرحلة تاريخية. ويمكن القول إن أصداء المشروع النهضوي أو التحديثي المبتسر الذي كانت تطرحه النخبة السياسية المدنية - وكبار المثقفين المصريين - وجد صداه سواء في الوسط الاجتماعي للمصريين الأقباط وفي وسط الاكليروس الديني، حيث افتتح البابا كيرلّس الرابع، أبو الإصلاح الكنسي مشروعاً لتحديث وتجديد المؤسسة الدينية، والوسط الاجتماعي للأقباط من خلال إدخال المطبعة وإنشاء المدارس لتعليم البنات، الخ.

٥. أثمرت دعوة أبي الإصلاح البابا كيرلّس الرابع، نتائجها في تجديد المؤسّسة الدينية وفي داخل أوساط النخب المدنية القبطية - أو علمانيّي الكنيسة- في مجالات عدة:

١) انشاء مؤسّسات للتعبير عن الاتّجاهات المدنية خارج الإكليروس داخل الكنيسة عبر إنشاء المجلس الملّي، وهو ما أدّى إلى بروز بعض الصراعات أو

المنافسات بين المجالس الملّية المتعاقبة وبين الإكليروس كان من أبرزها الصراعات مع البابا كيرلّس الخامس.

ب) إعادة تنظيم المؤسّسة الدينية الأرثوذكسية من النواحي التنظيمية والإدارية والمالية.

ج) السعي لإيجاد حلول للمشاكل التي تنشأ في الإطار الأسري-الاجتماعي، في ضوء قواعد النظام القانوني للأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، عبر توسعة الأسباب التي تسوّغ اللجوء الى الفرقة الزوجية، وبتعبير آخر، التطليق.

وأياً ما كان الأمر في تحليل العلاقة بين المؤسسة الدينية الأرثوذكسية والدولة، وفي شروط هذه العلاقة وقواعدها، إلاّ أننا نستطيع رصد بعض أشكال التعاون والدعم، ولاسيما في المراحل المتعددة لنظام يوليو، أو بعض أشكال التوتّر، واختلاف شروط وقواعد العلاقة يتعلّق أسباب بعضها بالسياق أو السياسات أو الادراكات السياسية الملتبسة لدى شخوص الكنيسة والدولة معاً في بعض المراحل التاريخية.

إن وضعية المؤسّسات الدينية المسيحية المصرية تختلف عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المصرية من حيث المذهب والتقليد والمواريث التاريخية وعدد المنتمين مذهبياً اليها. ومن ناحية أخرى، فهذه المؤسسات على الرغم من كونها جاءت وافدة إلى الوسط القبطي المصري، إلاّ أنها أصبحت جزءاً لا يتجزّأ من خريطة الإيمان المسيحي في بلادنا، ولا شكّ لدينا في أن سعيهما إلى إبراز الخصائص الثقافية المصرية في الإنتاج الفقهي والتفسيري والتأويلي للنصوص الدينية وتعاليم الآباء، وتقاليد هذه الكنائس، وذلك على الرغم من الوشائج، والجسور التي تربط بين هذه المؤسّسات الدينية، ونظائرها في المراكز الدينية في الغرب، وهو ما يطرح بعض الإشكاليات في هذا الإطار.

وتسعى الكنيستان الكاثوليكية والانجيلية إلى الإنفتاح على الواقع المصري - مثلهما في ذلك مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية -، وإقامة جسور للتفاعل والحوار مع المثقفين المصريين على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، ولاسيما المسلمون منهم.

وتمتدّ أدوار هذه المؤسسات من الإطار الحواري الى التعليم والتربية في ضوء سياسة وزارة التربية والتعليم وإشرافها على المدارس التابعة لها.

إن الخصائص الثقافية للشخصية القومية المصرية، وللمواريث التاريخية في علاقة المصريين بالدين، عموماً، والدولة، خصوصاً، تلقى بظلالها الكثيفة على الأديان الكبرى في بلادنا، ونكاد نلمح تلك الخصوصية في مجال الدين الشعبي - بالمعنى الانثربولوجي للمصطلح -، وهو ما يشكّل واحداً من أبرز مكوّنات

الاندماج القومي المصري للشعب الواحد والأمة والوطن الواحد.

وثمّة ملاحظة مهمة مفادها ان التحوّلات الجديدة والمتغيّرة في الوطن والدولة والمجتمع، والإقليم والعالم، أثّرت في التوازنات التقليدية للمؤسّسات الدينية، والظواهر والطقوس الجديدة لدى المصريين كافّة، وانعكست على تجانس المؤسّسات وأنظمة الأفكار والقيم الدينية، وتشكل التقلّصات والجروح البنائية التي تظهر على خريطة المؤسّسات والأفكار، تعبيراً عن مرحلة التغير السريع والعاصف التي يمرّ بها المجتمع والعالم. بل نستطيع أن نوصف العنف الاجتماعي-السياسي، والجنائي واللغوي، أياً كانت الأقنعة التي يرتديها، بأنه يعكس في بعض أبعاده وملامحه، جوانب التعقيد والتركيب الاجتماعي الذي بات يمثّل سمة من سمات العلاقات الاجتماعية في مصر.

من هنا تتجلّى الحاجة الموضوعية لدرس وتحليل هذه التطوّرات وتفكيكها ودلالاتها وانعكاساتها المختلفة على الأبنية الاجتماعية والسياسية والثقافية عموماً. وهذا المطلب العلمي هو غاية هذا التقرير السنوي وهدفه الأساسي.

ثالثاً: الاتّجاهات والنتائج الرئيسية للتقرير

كشفت المحاور المختلفة للتقرير عن اتّجاهات عدة، يمكننا وصفها بالأهمية والاستثنائية معا، من جوانب عدّة:

أوّلها: الحياة الخاصّة للمؤسّسات الدينية في علاقتها بالسياق الاجتماعي-السياسي.

وثانيها: الاتّجاهات الفكرية المختلفة داخل هذه المؤسّسات.

وثالثها: ظواهر التكيّف واللاتكيّف للمؤسّسات في واقع متغيّر.

وسوف نتناول بعض هذه الجوانب في ما يلي:

١. صحوة الرأسمال الديني وتآكل عمليات تشكيل الرأسمال الاجتماعي:

تشير المؤشرات الثقافية-الاجتماعية كافّة، عن تآكل، وبطء عمليات تشكيل الرأسمال الاجتماعي - بتعبير عالم الاجتماع الأميركي روبرت بوتنام -، وذلك نظراً لتعثّر وضعف المؤسّسات والتنظيمات والجمعيّات الأهلية وذلك لأسباب هيكلية تتعلّق بهيمنة السلطات السياسية والإدارية على هذه الأشكال الأهلية، خشية أن تكون مدخلاً للعمل السياسي والحزبي، أو اختراق القوى الحزبية والجماعات الدينية لها، وإعادة توظيفها في إطار استراتيجياتها المختلفة، ولاسيما

الأسلمة من أسفل، كما سلف القول في غير هذا الموضع.

ومن ناحية ثانية، ثمّة قيود قانونية تلقي بظلّها على إمكانية المبادرة الطوعية من الأشخاص أو الجماعات على إنشاء جمعية أهلية. وثمّة، من ناحية ثالثة، ظاهرة غياب الفرد كمفهوم ومشيئة - ومجال وحرّية ومبادرة -، بما يشكّل عامل إعاقة بنائي في عمليات تشكيل الرأسمال الاجماعي. ومن ناحية أخرى، فإن إعاقات تشكيل المنظّمات والجمعيات الأهلية يؤثّر بدوره كإعاقة هيكلية في عدم ميلاد الفرد، ومن ثمّ الفردية كنزعة في المجتمع تسهل تشكيل وتراكم الرأسمال الاجتماعي. ومن المثير أن ظاهرة غياب الفرد بارزة على الرغم من أن خريطة الجمعيات الأهلية، وجمعيات الادّخار الدوارة، تمثّل قاعدة أولية لتكوين رأسمال اجتماعي مصري، يمكن أن يكون قاعدة للتحديث والنموّ الديمقراطي في مصر، على الرغم من كونه مشروعاً للمقرطة من أعلى.

وثمّة مؤشّرات لتآكل وضعف وتعثّر عمليات تكوين الرأسمال الاجتماعي، وتتمثّل على سبيل المثال لا الحصر - في تآكل الهندسة القانونية الحديثة، وهشاشة الأحزاب السياسية، وتدنّي المشاركة، وضعف المبادرات الخاصّة، فضلاً عن أزمة القيم والثقافة السياسية والمدنية الحديثة التي تشكّلت منذ مطلع عمليات بناء الدولة الحديثة على أيدي محمد علي ثم اسماعيل باشا، ثم في المرحلة شبه الليبيرالية، ثم المشروع الناصري.

ومن ناحية أخرى، هيمنة وامتداد الثقافة الدينية التقليدية والمحافظة على المجال العامّ، سواء كنظام للتسمية والرموز والمعايير والقيم واستخدامها تاريخياً - ولا يزال - في تسويغ وتبرير شرعية القيم والأفكار المدنية الحديثة.

وقد ساهمت عمليات المدّ الديني لجماعات الإسلام السياسي - فضلاً عن ردود الأفعال في الإطار المسيحي المؤسّسي والشعبي - في إضعاف آليات تشكيل الرأسمال الاجتماعي وموارده وأشكاله ورموزه، وفي وهن مكوّناته وأشكاله التنظيمية الطوعية الراهنة.

وواكب خمود فعالية المكوّنات الراهنة للرأسمال الاجتماعي صحوة ما يمكن لنا أن نطلق عليه الرأسمال الديني - ويمكن إلحاق وصف الاجتماعي به - ويمكن لنا إيراد تقديم تعريف موقّت له يتمثّل في سيادة نظام اللغة والقيم والمعايير والرموز والطقوس الدينية بما تنطوي عليه من نظام لرؤية العالم والإنسان وعلاقته وقيماً ما فوق وضعية، وعلاقته بالله، جلّ وعلا. ويتجسد الرأسمال الديني في مصر الآن، في غلبة وهيمنة المعايير الدينية الإسلامية - والمسيحية معاً - وفي امتداد هذه الدائرة إلى شبكة من الطقوس والتسميات من المجال الخاصّ الى المجال العامّ.

وأفرز الرأسمال الديني أشكالاً من المشروعات والشبكات الاتّصالية والمشروعات الاقتصادية والتعاونية تطلق عليها المسمّيات الدينية، وهو ما امتدّ الى أنظمة الزيّ، والعلاقات لدى المصريين المسلمين، وبعض العلاقات لدى الأقباط المصريين، كتعبير عن سطوة الرأسمال الديني، ونفوذه على العلاقات الاجتماعية وعلى الثقافة المدنية، والرأسمال الاجتماعي المتعثر التكوين والواهن على فعاليته ودوره. وقد ساهم الرأسمال الديني في هندسته لعلاقة الشخص بمجتمعه ومؤسّساته وعالمه، - وما وراء الفضاء المدني - في إعاقة الإرادة الحرّة في المشاركة، وإلى ضعف تشكيل المجال الخاصّ، والتداخل في شؤون الآخرين والاعتماد على العلاقات التقليدية والقرابية، وضعف الثقة المتبادلة على أسس مدنية، وتحوّلها إلى مجال الثقة القائمة على وحدة الرابطة والمعتقد الديني والمذهبي، بل الى تدخّل المعيار الديني في مجال العلاقات الحميمية في مؤسّسة الزواج والأسرة، الخ.

إن صحوة الرأسمال الديني وهيمنته على المجالين العام والخاصّ معاً وراءه عوامل عديدة بعضها تاريخي يعود إلى الازدواجيات - بين التقليدي والحديث - التي نشأت مع مشروع الدولة الحديثة وغلبة الثقافة الدينية، والتشدّد الديني-السياسي مع جماعات الإسلام السياسي، وتأثيرات الهجرة إلى إقليم النفط وانعكاساتها الرمزية والثقافية على المصريين.

ومن ناحية أخرى، أدّت انعكاسات السياق الاجتماعي-السياسي على المؤسّسات الدينية القبطية على اختلافها، وإلى صعود الدور المركزي للإكليروس وتأثيره في الوسط الاجتماعي للأقباط المصريين، وإحياء الثقافة والقيم والتقاليد الدينية المسيحية في هذا الإطار.

ومن ناحية أخرى، أثّر الطابع السلطوي للتحديث السياسي والاجتماعي - وطبيعة الدولة المصرية منذ يوليو ١٩٥٢ في علاقتها البراغماتية بالدين - على ضعف عمليات تكوين الرأسمال الاجتماعي، والرأسمال المدني-السياسي عموماً، والتذبذب بين خيارات ايديولوجية متعدّدة طوال أربعة عقود ويزيد. كل ذلك أتاح فرصاً مواتية لنموّ سلطة الرأسمال الديني، وإحياء القيم التقليدية ذات المورد الديني-الاجتماعي، وامتداد سلطانهما الى المجال العامّ.

٢ . سيادة الاتّجاهات التقليدية في الإنتاج التفسيري والتأويلي للمؤسّسات الدينية في مصر

ثمّة ملاحظة تكشف عنها دراسة الاتجاهات المختلفة داخل المؤسسات الدينية المصرية الإسلامية والمسيحية في تقرير هذا العام، وتتمثّل في غلبة الاتّجاهات

التقليدية والمحافظة وبعضها يمثّله القادة الكبار لهذه المؤسّسات، وهم في ذلك يمثّلون تيّارات في الفقه والتأويل والتعاليم الدينية داخل مؤسّساتهم، وهي اتّجاهات لها جذور تاريخية، وليست تعبيراً عن المرحلة الراهنة فقط. ولا شكّ في أن نفوذ هذه الاتّجاهات المحافظة مرجعه كونها تعبيراً عن القيادة الدينية، والسياق الاجتماعي-الثقافي المؤات لسلطة الرأسمال الديني، وبعضها يعود إلى المنافسات داخل المؤسّسات وخارجها. والبعض الآخر يشكّل تعبيراً عن النزوع نحو التعبئة الداخلية للمؤسّسة، أو تأكيد السلطة الدينية أو الإدارية، وتسويغها دينياً، ولاسيما في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية تحديداً.

وتشير الملاحظات الأولية على المؤسّسات الدينية المصرية إلى غلبة التيّار الذي تمثّله القيادة، وتهميش رموز التيّارات الأخرى في الانتاج التأويلي، في حين أن بعض المؤسسات الدينية تشهد بعض إشكال التنافس بين مراكز ورموز دينية متعدّدة. ولا شكّ في أن هذه الملاحظة عامّة لا تقتصر على مؤسّسة دينية دون أخرى، أياً كان دينها أو مذهبها في هذا الصدد.

٣ . المحاولات المؤسّسية للتكيف ودعم الرؤى المحافظة

أظهرت التغيّرات السريعة للمجتمع المصري - وإقليمه وعالمه - عن عدّة ظواهر للعنف وبعض أشكال التفكّك الهيكلي والبنائي شملت عدداً من الأنساق الاجتماعية والسياسية والقيمية، الأمر الذي أدى إلى ظهور أشكال وظواهر عدم التكيّف مع وتائر التغيّر السريع، وظواهره وانعكاساته البنائية. وكان من الطبيعي أن تشمل هذه الأشكال المختلفة للتفكّك، وعدم الاستقرار الهيكلي للمؤسّسات الدينية كافّة.

وغالباً ما لجأت المؤسّسات الدينية الى التكيّف عبر اللجوء إلى أكثر الرؤى محافظة، وذلك من خلال دعم الاتّجاه، والشخوص الذين يعبرون عن هذا الخط، وذلك في مواجهة أية مشروعات للتكيّف، عبر آليات التحديث والإصلاح الجذري. اذن، يمثّل الإتّجاه الإصلاحي والتحديثي - في أحد أبعاده لدى المحافظين -، محاولة لزعزعة الاستقرار المؤسّسي والفكري، في ظلّ سياقات عدم استقرار وموجة محافظة دينياً وقيمياً وطقوسياً. وهذا السياق الاجتماعي-الديني أدّى ولا يزال، إلى دعم الإتّجاه المحافظ. ومن ناحية أخرى، يؤدّي الإتّجاه الاصلاحي-التحديثي إلى حدوث بعض الشروخ الفكرية والمؤسّسية. إن تحليل التقرير لوضع المؤسّسات وتياراتها يشير إلى النتائج السابقة البيان.

٤ . تكشف الدراسة التحليلية للخطابات الدينية-شيخ الأزهر والمفتي وبطريرك

الكنيسة القبطية الأرثوذكسية-عن مساحة كبيرة من الاتّفاق بينهم إزاء ما أثير من قضايا سياسية واجتماعية، وهو ما يعني ان الدراسة التحليلية للخطاب الديني للقيادات المؤسّسية الدينية في مصر تختلف عمّا هو شائع في الوسائط الإعلامية المقروءة والمسموعة والمرئية.

ويبدو أن ذلك مرجعه أمور عدّة على رأسها طبيعة القضايا السياسية وملاءماتها، وطبيعة تكوين العقل الديني ونظرته للعالم ونزعته للمحافظة. ونستطيع أن نلحظ أن مسافة الخلاف بين موقع شيخ الأزهر السابق - الشيخ جاد الحقّ علي جاد الحقّ - ومفتي الجمهورية، وإن كانت تعكس موقع كلٍّ من المؤسّستين، وتصوّر كل قيادة لدور المؤسّسة، وحدود المؤسّسة الأخرى، إلاّ أن هناك اتّفاقاً في جوهر بعض القضايا، كالفن، وتنظيم الأسرة، والجهاد في فلسطين، ونقل الأعضاء، والإتّفاق في جوهر موقفيهما من وثيقة الزواج مع اختلاف في منهج كلٍّ منهما في تناول الأمور.

ناهيك عن اتفاقهما في الإقرار بجوائز شهادات الاستثمار، وفي دخل العاملين بالبنوك. ويبدو أن جوهر الخلاف بينهما يعود، كما ذكرنا، الى إدراك دور المؤسّسة لدى كلاً منهما، وحدودها في مقابل المؤسّسة الأخرى.

وثمّة اتّفاق بين قيادات المؤسستين، الإسلامية والمسيحية الرسمية، بخصوص قضايا القدس، والتطبيع والدور الإسرائيلي والموقف العربي وموضوع العنف والإرهاب، والتطرّف والفتنة وأشكال العلاج المناسبة إزاء هذه الظواهر(٣).

ويمكن ملاحظة دور ضغوط الدولة وتأثيرها وفعاليتها على المؤسّسات الثلاث في القضايا السياسية التي تمسّ سياسات الدولة وأمنها القومي. وثمّة اختلاف بين شيخ الأزهر السابق وبين مفتي الجمهورية في المواقف والرؤى الدينية الإسلامية، حيث يعدّ الأول تعبيراً أميناً عن الاتّجاهات الأصولية المحافظة عن الشيخ سيّد طنطاوي.

٥. شهدت دار الافتاء، كمؤسّسة دينية، نشاطاً ملحوظاً واعتدالياً في غالبه، خلال الفترة التي قادها الشيخ سيّد طنطاوي كمفت للجمهورية قبل تعيينه شيخاً للجامع الأزهر، وذلك على الرغم من بعض الخلاف في بعض الفتاوى وطريقة التناول عن شيخ الأزهر السابق، المرحوم جاد الحقّ علي جاد الحقّ.

٦. إن الجمعيّات الأهلية الإسلامية تشكّل في ضوء الدراسات التي أجريت عليها نسبة ٣٤٪ من إجمالي عدد الجمعيّات، والجمعيّات القبطية ٩٪، وفي مقابل هذه النسب، نجد تراجعاً وانخفاضاً في الجمعيات الثقافية، الأمر الذي يمثّل خللاً في التوازن وغلبة النزعة الدينية على الأدوار الأخرى للجمعيات بكل تأثير ذلك

على عمليات تكوين الرأسمال الاجتماعي في مصر. ومن ناحية أخرى، تكشف دراسة بعض الجمعيات الأهلية الإسلامية عن بعض من أشكال التداخل الحذر مع السياسة، وبعضاً من الأدوار الضمنية ذات الدلالة السياسية.

وهناك أشكال غير رسمية لم تصل الى درجة التأسّس، ومثالها لجان الزكاة، وهي في موقع ما بين المؤسسة الدينية الرسمية والمجتمع المدني.

٧. مثّل التطوّر في دور المؤسّسة الدينية الأرثوذكسية انتقالاً نحو مساحات تتجاوز المجال الديني الى المجال الاجتماعي، وذلك نظراً للمشاكل الاجتماعية - وسياق المدّ الديني السياسي - ومن ثم امتدّ دور المؤسّسات الدينية عموماً الى مجالات كانت تقوم بها الجمعيات الأهلية المسيحية. ومن ناحية أخرى، ظهر اتّجاه لأن تكون الكنيسة الأرثوذكسية، على سبيل المثال، بمثابة مظلّة للعمل التنموي والاجتماعي للجمعيات الأهلية المسيحية. ويرجع ذلك إلى أمور عدّة، منها تراجع دور الكوادر العلمانية القبطية داخل الحياة العامّة والكنسيّة معاً، فضلاً عن قيود القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤.

وثمّة ظاهرة مهمّة أخرى تتمثّل في ضمور الجمعيات الأهلية المسيحية تحت ضغوط الامتداد الكنسي وشموله وتعبئته لفعاليات الأقباط ومبادراتهم في إطار المؤسّسة وتحت إشرافها.

٨. وتشير دراسة الحركة الصوفية عن أزمة المراوحة داخل الحركة الإسلامية التي تلتزم بالدعوة الإسلامية بين التسيّس واللاتسيّس، حيث نجد تيّاراً للدعوة الصوفية يقاوم اتّجاهات تسيّسها. ويشير التقرير الى موقف الحركة الصوفية من موضوع الإسلام السياسي، حيث تبرز آليات التسيّس التي تجد بُعداً موضوعياً في الواقع، يؤثر في المواقع الدينية التقليدية في بعض الأحيان. وأبرز هذه الأمثلة موقف الحركة الصوفية من أزمتي البوسنة والهرسك، والشيشان، وإدانة حامد نصر أبو زيد، وموقف بعض المتصوّفة من أزمة فيلم «المهاجر» الذي أخرجه يوسف شاهين، ورؤية البعض للفيلم في إطار التفسير الديني لقصّة سيّدنا يوسف، عليه السلام.

٩. شكّلت انتخابات المجلس الملّي العام، وانتخابات مجلس الشعب، أهم الوقائع والأحداث السياسية طوال العام المنصرم، وظهرت مؤشرات مهمّة يمكن رصدها في ما يلي:

أ) رغبة قطاعات من النخبة العلمانية القبطية في لعب دور داخل الحياة العامّة، ولاسيما في ظلّ انسداد القنوات الحزبية والقومية، ومن ناحية أخرى، ضعف دور المجلس الملّي العامّ للأقباط الأرثوذكس، نظراً لمحدودية اختصاصاته وسيادة رؤية

للبابا ترى أن الأمور الكنسية من النطاق المحجوز للبطريرك والإكليروس.

ب) ثمّة إدراك سائد لدى بعض العناصر في الوسط الاجتماعي القبطي يرى في انتخابات المجلس الملّي آلية لتحقيق المكانة، وإمكانية للوصول إلى بعض المواقع داخل البرلمان عبر آلية التعيين وأن الدولة عادة ما تختار الأعضاء الأقباط المعيّنين في مجلس الشعب من المجلس الملّي العامّ أو في مجلس الشورى أو في بعض المواقع الوزارية.

ج) الإحباط الذي انتاب بعض الدوائر القبطية المصرية على اختلافها، نظراً لعدم ترشيح الحزب الحاكم لبعض الأقباط في انتخابات مجلس الشورى.

د) انحسار موجات العنف الطويلة الذي مارسته الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية - «الجماعة الاسلامية» و«الجهاد» -، وانحصاره في بعض مناطق الوجه القبلي وبعيداً عن القاهرة والاسكندرية، الخ، وهو ما شجّع بعض الأقباط على الترشيح للانتخابات البرلمانية.

١٠ . كشفت الانتخابات عن إمكانية نجاح بعض المرشّحين الأقباط في الجولة الأولى للانتخابات، وعدم تمكّنهم من الدخول الى البرلمان، نظراً لبعض الظروف، ولجوء بعض منافسيهم إلى أساليب في الدعاية الانتخابية على أسس عقائدية ودينية تؤدّي الى المساس بالقيم والتقاليد القومية المصرية وهو ما ظهر في دائرة الوايلي بالقاهرة. ومن ناحية أخرى، كشفت الجغرافيا الانتخابية عن تطابق مراكز الحيوية الاجتماعية والسياسية للأقباط مع خريطة الترشيح والدوائر التي تركّزت في القاهرة ثم في الإسكندرية كمراكز حضرية، ثم في الوجه القبلي، ويليه الوجه البحري.

١١ . أظهرت الانتخابات طاقة تصويتية قبطية، أحبطت. ومن ثم برز اتّجاه يتنامى، وعلى رأسه بابا الأقباط الأرثوذكس ورئيس الطائفة الإنجيلية - السابق صموئيل حبيب -، ويطالب بالتمثيل النسبي للأقباط لمعالجة الخلل القائم في النظامين الانتخابي والحزبي، وهو ما يمثّل تراجعاً في تقاليد الحركة الوطنية الدستورية في مصر.

١٢ . ثمّة مؤشّرات عن انحسار في الموجة الإسلامية العنيفة في القاهرة والاسكندرية، وانحصارها في محافظة المنيا وبعض المناطق الأخرى، وذلك بفعل الملاحقات الأمنية العديدة، وتحديث الأساليب الأمنية في المواجهة، وفي بناء قاعدة معلومات عن الجماعات الدينية. ومن ناحية أخرى، كشفت الدراسة التحليلية عن انتقال بعض مواقع العمل الحركي الى الخارج، وكان من أبرز انعكاساته المحاولة الفاشلة لاغتيال رئيس الجمهورية في أديس أبابا، ومن ناحية

أخرى، عملية تفجير مبنى السفارة المصرية في باكستان، وقبلهما اغتيال ديبلوماسي مصري في إحدى العواصم الأوروبية.

إن عملية انتقال بؤر النشاط العنيف من وسط البلاد والعاصمة الى الجنوب ومنه الى بني سويف أساساً - مع بعض البؤر الأخرى - ربما يشير الى بعض من أشكال التفكّك التنظيمي - العنقودي - والتشتّت البنائي، ومن ثم الميل الى تركيز البؤر العنيفة على بعض المناطق حتى يمكن تكثيف العمليات الاغتيالية، وتسهيل عمليات الدعم اللوجيستيكي، وجمع المعلومات، وتحديد مسارح العمليّات. في حين أن انتقال بؤر العنف الى خارج البلاد، يشير الى انقطاعات ملحوظة في الشبكات الاتصالية بين العناقيد الداخلية والخارجية، وبينهم وبين قيادة التنظيمات المقيمة خارج البلاد. إن العمليات الخارجية جلّها - وليس كلّها - رمى الى تحقيق أهداف إعلامية بالأساس تجاه الرأي العام الدولي والمحلّي، ربما للتغطية على الانحسارات، والانحصار الداخلي في بعض المناطق الجنوبية، في ظلّ حصار إعلامي يحول دون تحوّل العمل العنيف إلى وظيفة إعلامية ورسالة سياسية إلى فئات اجتماعية عديدة في البلاد.

١٣ . مثّل الصدام بين الدولة - والجهاز الأمني - وجماعة «الإخوان المسلمين» أبرز الظواهر الدينية والسياسية في السنوات الأخيرة. وهو ما يشير إلى أن الدولة قرّرت وقف تمدّد الجماعة التي استطاعت عبر الأسلمة من الوسط أن تؤثّر على روح الفئات الوسطى في مصر من خلال نجاحها في السيطرة على أكبر النقابات المهنية، ومنها نقابات المحامين - الأهمّ - والأطبّاء والمهندسين. وإن هذه الانتصارات سوف تتبلور في ازدياد نفوذها السياسي والانتخابي، ومن ثم قرّرت التصدّي لاستراتيجية الإخوان في العمل السياسي والنقابي والاجتماعي، ولاسيما بعد واقعة مقتل المحامي عبد الحارث مدني بكل دلالاتها. واستطاعت الدولة من خلال آليات عدة مواجهة الإخوان، أولها القانون الذي نظّم الانتخابات النقابية المهنية، وثانيها المواجهة الإعلامية والأمنية، وثالثها المحاكمات العسكرية.

١٤ . لجأ الإخوان الى خبراتهم التاريخية في المناورة وامتصاص الصدمات، وفي الوقت نفسه دخول الانتخابات على الرغم من السياق الذي تمّت فيه، والذي كشف عن ضغوط إدارية وصحوة في الأبنية التقليدية للقوّة والعصبيات والعائلات الممتدّة في الريف، وامتدادها الى المدن، بالإضافة الى بروز وزن المال في الانتخابات التي جرت في نوفمبر ١٩٩٥.

١٥ . لم يستطع الإخوان تحقيق نتائج ذات وزن في الانتخابات كما حدث من قبل، وفي ما يبدو أن الصدام بين الدولة والإخوان يشير الى أن ثمّة جموداً تنظيمياً

في الجماعة، بالإضافة الى جمود جيلي كان من أبرز نتائجه بوادر تناقض بين جيل الوسط - الذي تخرّج في عقدي السبعينيات والثمانينيات - ذي الخبرة الميداينة والعمل النقابي والرؤى العملية وشيوخ الجماعة ذوي الرؤى المحافظة. برز دور مأمون الهضيبي كواجهة إعلامية وسياسية للجماعة، في ظلّ انتقال القيادة الى مصطفى مشهور، رجل الجماعة القوي. وتشير الظواهر الى الوضع المتنامى لنفوذ مأمون الهضيبي داخل الجماعة خلال هذا العام. وبصفة عامّة، يمكن القول إن الجماعات الإسلامية الراديكالية عموماً لم يكن لها دور مؤثّر داخل الانتخابات، ونجاح الضربة الأمنية الإجهاضية في مواجهة التحرّك السياسي للإخوان المسلمين أدّت إحالة بعض قيادات الإخوان من أجيال مختلفة الى المحاكم العسكرية إلى خلق حالة اضطراب تنظيمي داخل الجماعة، فضلاً عن عدم قدرة الجماعة على القيام بمبادرات هجومية على الصعيد السياسي أو الانتخابي.

١٦. ثمّة بدايات تغيّر في الإنتاج الايديولوجي والسياسي والاجتماعي للإخوان، ظهر في بيانات عدّة حول المرأة والديمقراطية والشورى، فضلاً عن الخطاب الجديد الذي ظهر في بيان للناس - الذي أصدرته الجماعة في الشهور الأولى للعام - وفيه يتضمّن موقفاً جديداً إزاء مبدأ المواطنة الكاملة للمسيحيين المصريين. ومن ناحية أخرى، أشارت بعض المصادر الصحفية الى موقف سلبي من بعض كوادر الإخوان المرشّحين في الانتخابات من أحد المرشّحين الأقباط الذين رشّحوا أنفسهم على مبادئ حزب «العمل»، ثم انسحب في المواعيد المقرّرة نتيجة هذه المواقف.

١٧. كشفت تصريحات مثيرة للمرشد العام للإخوان المسلمين عن الأقباط، عن سيادة رؤية تقليدية لنموذج أهل الذمة، وتراجع من مبدأ المواطنة الذي ظهر في ثنايا بيان للناس، مما أثار أزمة صدقية في خطاب «الإخوان» حول الأقباط وأسس الدولة الحديثة.

١٨. ثمّة مظاهر عديدة يكشف عنها التاريخ المؤسّسي والبطاركي والعلماني للكنيسة القبطية الارثوذكسية، تتمثّل في بعض أشكال التوتّر الناعم بين رؤى عدّة، تتنازع على تصوّر شكل المؤسسة وأدوارها وذلك من حيث التجديد أو التقليدية.

ولا شكّ في أن هذه الاتّجاهات هي تعبير عن بعض الاتّجاهات التي سادت الكنيسة والمجتمع المصري تاريخياً. ومن ولاية البابا شنوده الثالث، في عام ١٩٧١، بدا أن ثمّة تنافساً بين ممثّلي رؤى ومشاريع عدّة، غير أن الأوضاع الداخلية للكنيسة بين الإكليروس والعلمانيين - والوسط القبطي - والسياق

الاجتماعي-السياسي المثقل بالأزمات وشخصية البابا الكارزمية، أدت الى انتصار الرؤى والمشروع الذي يحمله منذ رسامته كأسقف للتعليم والبحث العلمي في الستينيات، وأصبح مشروعه هو المركز الذي تهمّشت حوله المشروعات الأخرى، وساعد على ذلك الأسباب السابقة، ووفاة الأنبا صموئيل، وتهميش دور الأنبا غريغوريوس، وانعزال الأنبا أثناسيوس، وانزواء الأب متّى المسكين.

١٩ . ثمّة نزعة لمحاولة بناء نموذج ثقافي-روحي جديد للشباب العصري من خلال أسقفية الشباب يتولاّه الأنبا موسى، تحت رعاية البابا. ومن ناحة أخرى، نستطيع أن نلمح محاولة غير مكتملة للأنبا سرابيون، لاستئناف المشروع الذي بدأه الأنبا صموئيل في أسقفية الخدمات الاجتماعية، ولكن تمّت رسامة الأنبا سرابيون على إحدى الأبراشيات بالولايات المتّحدة الأميركية.

٢٠ . ثمّة تنافس يلوح حيناً - ويخفت حيناً آخر - بين بقايا الكوادر العلمانية في الكنيسة مع الإكليروس، ومن ناحية ثانية، ثمة بوادر لدور يتنامى لرجال الأعمال الأقباط وتأثيرهم داخل المؤسّسة الدينية.

٢١ . تبدو الحاجة ملحّة لدراسة بعض مشروعات التطوير الداخلي للمؤسّسة عبر القناة الديرية - إذا جاز التعبير -، أي من خلال بعض الأديرة القبطية، ومثالها تجربة الأب متّى المسكين في دير أبو مقار، وهي تتطلب دراسة أبعادها التنموية والفكرية واللاهوتية. وبدايات أخرى في دير مار جرجس الخطاطبة الذي تمّ الاعتراف به في عام ١٩٩٥ تحت قيادة الأنبا بموا. ولا شكّ في ان الحركة الديرية شهدت تطوراً كبيراً منذ ولاية الأنبا شنوده كبطريرك للأقباط الأرثوذكس. ومن ناحية أخرى، ثمّة وزن وثقل لدور الرهبانيات الأرثوذكسية في إطار الإكليروس، ولاسيما في تجنيد المواقع القيادية للهيكل القيادي لرجال الدين. ومن ناحية ثالثة، ثمّة تحديث متنام للرهبانيات أكثر عمقاً وأثراً من التحديث داخل المؤسّسة، وأبرز الأمثلة على ذلك دير مار جرجس الخطاطبة الذي كسر الإطار الرهباني التقليدي، بما في ذلك النمط المعماري التقليدي.

ومن ناحية ثالثة، تشير دراسة الرهبانيات الكاثوليكية إلى أزمة التطوّر المحتجز داخل الكنيسة الكاثوليكية نظراً لأنها نشأت في إطار مظلّة خارجية ترجع لتبعيتها للكنيسة الكاثوليكية الجامعة في روما، فضلاً عن بروز أزمة هويّة بين الانتماء الى الواقع القومي المصري والرغبة في الابتعاد عن الجذور الأجنبية الوافدة، وأدى ذلك الى بروز ملامح جديدة لصياغة كاثوليكية مصرية على صعيد الفكر اللاهوتي الكاثوليكي المصري من خلال بعض رجال الدين الكاثوليك المصريين، ولا زالت في أطوارها الأولى.

٢٢. إن دراسة حالة أوضاع أقباط المهجر، تشير الى الدور البارز الذي بات يشغلونه في الوسط القبطي المصري، أو في مصر ما وراء البحار - كما صاغ التعبير د. لويس عوض -، حيث تنامت فعالية الدور الذي يمارسونه في مجتمعات الهجرة، وأشكال التديّن القبطي في المهجر، واعتصامهم بالمذهب القبطي الأرثوذكسي وتقاليده وطقوسه ومواريثه المختلفة كتعبير عن الهويّة الدينية والقومية إزاء النزاعات عليها في مناطق المهجر وبلدانه، ولاسيما بالنسبة للأجيال الجديدة والجيل الثاني من أبنائهم الذين تتزايد لديهم مشكلات التنازع بين الهويّة القومية والدينية وبين هويّة - أو هويّات - المجتمع الجديد وثقافاته ومذاهبه الدينية. ولا شكّ في أن مظاهر الصوت السياسي-الديني الجهير لأقباط المهجر وراءه عوامل عديدة، منها الحرّيات المدنية المتاحة لهم في هذه المجتمعات، والحنين الى الجذور القومية والدينية والمذهبية.

واهتمّ البابا شنودة الثالث بأقباط المهجر، سواء من حيث تزايد حركة بناء الكنائس الجديدة، ورسامة رجال الدين، ومعدّل الزيارات، وترجمة الكتب اللاهوتية الى اللغات الأجنبية، ومعدّل زيارات رجال الدين من الاساقفة الى القمامصة والقساوسة والرهبان، بين الكنائس القبطية الأرثوذكسية في المهاجر لأداء الطقوس والعظات والرعاية والخدمة الكنسية.

٢٣. ثمّة من يرصد ملاحظة مفادها انتقال مركز الثقل الكنسي - من حيث النشاط الرعوي والمسكوني ومصادر التمويل، والقيادات النشيطة - الى الخارج وذلك في ظلّ تزايد أعداد كنائس المهجر وبدء رسامة أساقفة جدد هناك، بكل دلالات ذلك المستقبلية.

٢٤. الكنيسة الكاثوليكية في مصر تشهد نموّ تيّار ثقافي قومي يحاول أن يصوغ فكراً لاهوتياً ذا جسور بالواقع المصري، والخصائص الثقافية المصرية، ومن ثمّ نجد ملامحه في أعمال الأنبا يوحنا قلته، والأب وليم سيدهم، والأب فاضل سيداروس. وهذا التيّار الفكري يتلمّس طريقة في ظلّ تقاليد وجسور عضوية تربط الكنيسة الكاثوليكية المصرية بالكنيسة الكاثوليكية الجامعة في روما، وهي محاولة يمكن لنا وصفها بالجسارة الفكرية.

ولا شكّ في أن هذا الاتّجاه يحاول مواجهة بعض آثار النشأة الأولى للكاثوليكية في مصر تحت تأثير دور الإرساليات والرهبانيات الأجنبية - الفرنسيسكان واليسوعيين واللعازريين -، وهي إشكاليات غالباً ما تثار في الحالات التاريخية النظيرة من زاوية إشكاليات الأقلمة، وتعميق الجذور في البنيات الثقافية القومية والمحلّية. ومن آثار إشكاليات التوطين، يشير البعض الى العقبات التي

تواجه انشاء حركة رهبانية محلّية مصرية، وذلك بعد قرن كامل من تولّي الإكليروس المصري قيادة الكنيسة في مصر.

وثمّة ملاحظة أخرى مفادها أن المواقف اللاهوتية الأساسية لا زالت ترتكز على مشروعية النصوص والاتجاهات البابوية لبابا الكنيسة الكاثوليكية الجامعة بروما[٧]. لا شكّ أن هذه الظواهر طبيعية من زاوية التطوّر الاجتماعي للمؤسسات الدينية في أي مجتمع، وغالباً ما سيسفر هذا التطوّر الداخلي عن بلورة التيّار الثقافي الوطني داخل الإكليروس. ومن ناحية أخرى، ثمّة أدوار مهمّة لعبها بعض رجال الدين -من ذوي الأصول الاجنبية - على المستوى الفكري، وعلى رأسهم الآن المفكر ورجل الدين البارز الأب كريستيان فان نسبن، المصري الثقافة والدور والخدمة والهولندي الجنسية، بعد زهاء ثلاثة عقود أو يزيد في الحياة بين المصريين وفي خدمتهم، فضلاً عن تخصّصه في مجال الدراسات الإسلامية.

٢٥. تشكّل الكنيسة الإنجيلية تاريخياً من حيث نشأتها، نقطة تحوّل بارزة في المسيحية العالمية عموماً، وشكّلت نقلة نوعية في غالب المجتمعات الأوروبية. ولا شكّ في أن تأثير اللاهوت الانجيلي الغربي في مصر بارز على الرغم من محاولات لبعض القساوسة البارزين في صياغة رؤى مصرية، تربط بين المذهب وبين الواقع الثقافي-الاجتماعي المصري، وأبرزهم تمثيلاً لا حصراً، د. فايز فارس، د. مكرم نجيب، د. إكرام لمعي، د. صموئيل حبيب. وثمّة، من ناحية أخرى، انفتاح للكنائس الانجيلية المصرية على الرؤى الثقافية المتباينة في الساحة المصرية.

ومن ناحية أخرى، ثمّة تعدّد وتنوّع في مراكز التأثير الفكري والإيديولوجي المستقلّ داخل الكنيسة، بكل انعكاسات ذلك على التجانس الفكري والتنظيمي. ومثال ذلك كنيسة قصر الدوبارة، وكنيسة الزيتون، وكنيسة مصر الجديدة، وكنيسة الفجالة، وكنيسة القللي وهي كنائس تقع في النطاق الإداري لمحافظة القاهرة.

وهناك تنوّع وتفاعل وتعاون بين المؤسّسات الخارجية والأنشطة الكنسية المحليّة.

٢٦. تشير ظاهرة كنائس البيوت، وبعض أشكال التنافس الأخرى، الى إشكالية التجانس والتكامل التنظيمي داخل الطائفة، ناهيك عن الخلاف بين الرؤى المحافظة والاعتدالية إزاء رسامة المرأة كقسّ داخل الكنيسة الإنجيلية.

٢٧. ثمّة مظاهر ترجّح منافسات حول الخلافة[٨] داخل الكنائس الثلاث، سوف تثار مستقبلاً بكل انعكاسات ذلك على المؤسّسات الكنسية الكبرى في بلادنا.

٢٨. تشكل التحوّلات الجديدة في مجال المعلومات والإعلام - الأعلوماتية -

مؤشّراً، إلى احتمالات تأثير عملية تبادل السلع الفكرية والرمزية والدينية على إنتاج الأفكار اللاهوتية في مصر. وثمّة إمكانية لظهور انعكاسات جديدة للمذاهب والأفكار اللاهوتية الكبيرة والصغيرة على مسار وتطوّرات الجغرافيا المذهبية والمؤسّسية للمسيحية في مصر، من خلال الإنترنت. ولا شكّ أن الأعلوماتية تفرض تحدّيات عديدة على الفكر الديني المصري بعامة، وهو ما سوف تتجلّى ملامحه في السنوات والعقود القادمة، على الرغم من سيادة السلفية والمحافظة والجمود كنزعات تسم العقل الديني التقليدي السائد في مصر.

الحواشي

الفصل الأول : الشريعة في النظام السياسي في السبعينيات والثمانينيات

١. أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر»، مدبولي، القاهرة ١٩٨٤.

٢. أنظر في ذلك جهاد عودة: «استراتيجية الرئيس مبارك في التعامل مع المعارضة، ١٩٨١-١٩٨٣»، من ص ١٦٠ إلى ص ١٦٩. في علي الدين هلال (محرّر): «النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار» مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٩٨.

٣. أنظر د. علي الدين هلال (محرّر) وآخرون: «انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤» من ص ١١٣ إلى ص ١١٥، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٨٦.

٤. أنظر في ذلك تفصيلاً د. أسامة الغزالي حرب، ود. علي الدين هلال (اشراف): «انتخابات مجلس الشعب»، ص ٣٢، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٨.

٥. الجماعة الإسلامية – دون ذكر المؤلف -: «محاكمة النظام السياسي المصري»، على الآلة الناسخة الضوئية، من ص ٣ إلى ص ٥، دون ناشر، ودون تاريخ نشر، القاهرة.

٦. د. عمر عبد الرحمن: «كلمة حقّ: مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد»، من ص ٢٩ إلى ص ٣١، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٧.

٧. أنظر في ذلك تفصيلاً، نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير): «تقرير الحالة الدينية في مصر»، من ص ٧٥ إلى ص ٧٦، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٩٩٦، وانظر أيضاً في التأصيل الفقهي لموقف الشيخ محمد السيد طنطاوي المفتي السابق، وشيخ الأزهر الحالي مؤلّفه: «معاملات البنوك وأحكامها الشرعية»، الطبعة الأولى، مكتبة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧.

٨. الشيخ محمد متولّي الشعراوي: جريدة «الشعب» المصرية، العدد الصادر في ١٢ سبتمبر ١٩٨٩، ص ٦.

٩. الشيخ محمد الغزالي: جريدة «الشعب» المصرية، العدد الصادر في ١٢ سبتمبر ١٩٨٩، ص ٦.

١٠. الشيخ يوسف القرضاوي: جريدة «الشعب» المصرية، العدد السابق ذكره، ص ٦.

١١. أنظر في تفصيل موقف شيخ الأزهر السابق جاد الحقّ علي جاد الحقّ، المرجع السابق ذكره، وتقرير الحالة الدينية، المرجع السابق ص ٧٦.

الفصل الثاني: شرعية قانون الفوضى والفساد

١. نقصد بنظام الفوضى مجموعة القواعد العرفية والعادات وأنماط السلوك المضادّة للقانون الرسمي، والتي اكتسبت صفتي الاضطراد، ويعيد الأفراد إنتاجها سلوكياً ووظيفياً معتقدين في ضرورة انتهاجها، حتى يمكن لهم تحقيق وإشباع مصالحهم أيّاً كانت بعيدة عن النظامين القانوني والقضائي الرسمي. أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «نظام الفوضى: الإزدواجيات القانونية وأزمة الحداثة المجهضة في مصر والعالم العربي»، دراسة غير منشورة ص ٤، ص ٥، القاهرة ١٩٩٦.

٢. أنظر في ذلك علي حرب: «أصل العنف والدولة»، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، ولاسيّما الأجزاء المترجمة عن غوشيه، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥، وانظر تفصيلاً في هذا الصدد:

Marcel Gauchet, *Les Désenchantements du monde: Une histoire politique de la religion*, pp. 26-76, Gallimard, 1985. et voir aussi pp. 81, 90.

الفصل الثالث: مرايا الفتنة الطائفية

١. د. جهاد عودة: «استراتيجية الرئيس مبارك في التعامل مع المعارضة، ١٩٨١ - ١٩٨٣»، ص ١٦٠ إلى ص ١٦٩. علي الدين هلال (محرّر): «النظام السياسي المصري: التغيير والاستمرار»، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.

٢. طارق البشرى: «أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية»، مجلة «المصوّر»، ٢٧/٣/١٩٨٧، ملفّ الفتنة الطائفية بالأهرام. وانظر أيضاً الملفات التوثيقية عن حوادث العنف الطائفي التي أصدرها المركز الدولي القبطي للدراسات الاجتماعية التابع لأسقفية الخدمات العامّة والاجتماعية ببطركية الأقباط الأرثوذكس.

٣. طارق البشرى: المرجع السابق ذكره.

الفصل الرابع: الأقباط والنظام السياسي المصري

١. أنظر في هذه الوجهة من النظر: سمير مرقص في نبيل صديق وآخرين - تحقيق: «الأحزاب والمزايدة على الأقباط»، مجلة صباح الخير، ص ١٧، العدد رقم ٢٠٧٧، ٢٦/١٠/١٩٩٥.

٢. أنظر في ذلك مقالنا: «العصبيات في مواجهة الحداثة السياسية»، الأهرام، ٦/١١/١٩٩٥.

٣. أنظر في ذلك: أسامة سلامة: «٢٧ طائفة مسيحية في مصر»، تحقيق صحفي، مجلة روز اليوسف، ٢٦/٦/١٩٩٥.

٤. أنظر في ذلك تفصيلاً: طارق البشرى: «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٨٠. وراجع: رفيق حبيب، ومحمد عفيفي: «تاريخ الكنيسة المصرية»، ط ١، ١٩٩٤، الدار العربية للطباعة والنشر. وانظر أيضاً تفسيراً خاصاً لعلاقة الأقباط بالدولة والنخبة والكنيسة في مؤلّف رفيق حبيب: «من يبيع مصر»، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٤. وانظر أيضاً: سعد الدين إبراهيم: «الملل والنحل والأعراق: هموم الأقلّيات في الوطن العربي»، الفصل السابع حول الأقباط، ص ٣٨١ إلى ص ٣٨١ وما بعدها، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ط ٢، ١٩٩٤. ومؤلّف الأستاذ أبو سيف: «الأقباط والقومية العربية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧.

٥. أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «انتخابات المجلس الملّي للأقباط»، ملفّ الأهرام الاستراتيجي، نوفمبر ١٩٩٥، وانظر في تاريخ المجلس الملّي: مؤلّف طارق البشرى سالف الذكر، ص ٣٩١، ص ٤٥٧ والمراجع المشار إليها هناك. وانظر وجهة نظر خاصّة حول تفسير موقف البابا كيرلّس الخامس من المجلس الملّي، سمير مرقص: «المجلس الملّي: النشأة والتطوّر»، ورقة غير منشورة. وانظر أيضاً نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون في «الحالة الدينية في مصر»، ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦.

٦. أنظر في ذلك: سعد الدين إبراهيم: «نتائج وملاحق وإحصائيات العنف المقتبسة من موسوعة الملل والنحل والأعراق»، ص ١٠، ورقة مقدّمة إلى مؤتمر «الإعلان العالمي للأمم المتّحدة لحقوق الأقلّيات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط»، ليماسول، قبرص، ١٢-١٥ مايو ١٩٩٤.

٧. أنظر سعد الدين إبراهيم: المرجع السابق، ص ٤.

٨. هو السيد شكري فهمي جندي، وتخرّج من الكلّية الحربية، دفعة ١٩٤٢، أنظر تفصيلات حول شخصيّته والمواقع المختلفة التي تولاّها، المرجع السابق، ص ٤٤٦.

٩. أنظر في ذلك تفصيلاً: سعد الدين إبراهيم: «الملل والنحل والأعراق»، ص ٤٤٨، ٤٤٩ و٤٥٠.

١٠. انظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح «الأقباط بين الاستبعاد والمشاركة: إشكاليات التكامل القومي المتغير»، الأهالي، ص٥، ٨/١١/١٩٩٥، وانظر أيضاً: رفعت السعيد «دليل الحيارى في أحوال ملّة النصارى»، مجلة القاهرة، ص ٦٢، ٦٣، يوليه ١٩٩٤.

١١. أنظر تحليلاً لوجهة نظر أخرى من رفيق حبيب: «من يبيع مصر: الدولة. النخبة. الكنيسة»: مرجع سابق الذكر ولا سيما المشهد السادس، ص٩٩ وما بعدها، والمشهد السابع، ص ١٢٥ وما بعدها...

١٢. أنظر في ذلك تفصيلاً: نبيل عبد الفتاح: «الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام: «وحدة البحوث الاجتماعية، ١٩٩٥».

١٣. أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح: «العنف المحجّب والأصولية الإسلامية في السياسة المصرية في التسعينيات» (بالإنجليزية)، ١٩٩٤، «الوجه والقناع: الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع»، القاهرة، ١٩٩٥.

١٤. انظر في الصعوبات الخاصّة بمشاركة الشباب القبطي، سمير مرقس: «مشاركة الشباب القبطي بين المحدّدات العامّة والصعوبات الخاصّة»، ورقة غير منشورة، ص ١٠، وما بعدها من المخطوطة.

١٥. أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون: «الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥»، وسعد الدين إبراهيم: «الملَل والنِّحل والأعراق»، مرجع سابق ذكره، ص ٥٤١ -٥٤٤.

١٦. أنظر نبيل عبد الفتاح: «انتخابات المجلس الملّي»، مرجع سابق ذكره ص١٠١، ١٠٢.

١٧. أنظر في ذلك كتابينا: «العنف المحجّب»، و«الوجه والقناع»، سالفي الذكر.

١٨. أنظر في ذلك: سمير مرقس: «مشاركة الشباب القبطي بين المحددات العامّة والصعوبات الخاصّة»، مرجع سبق ذكره.

١٩. أنظر: سامي فهمي: «الحزب الحاكم يثير الفتنة الطائفية»، الأهالي، ١٣/١١/١٩٩٥.

٢٠. التعبير هو عنوان مؤلف وليم سليمان قلادة: «مدرسة حب الوطن»، مكتبة أسقفية الشباب، ط١، ١٩٩٣، والكتاب إطلالة سريعة على معالم التَّوحُّد القومي المصري تاريخياً.

٢١. أنظر نبيل عبد الفتاح: «الوجه والقناع»، مرجع سابق ذكره، ص ١٤٨- إلى ١٥٣.

الفصل الخامس : الأقباط وانتخابات مجلس الشعب

١. أنظر في ذلك على سبيل المثال ملف «الأقباط وانتخابات ١٩٩٥» الذي أعدّه المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٦. ويتضمن هذا الملف كل ما نشر من مقالات وتعليقات

وتحقيقات وأخبار في الصحف المصرية على اختلافها عن الموضوع.

٢. أنظر في الأنظمة اللغوية الدينية والمدنية نبيل عبد الفتاح: «عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، ص ٦٥-٧٧، دار سيشات للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣.

٣. أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح: «الوجه والقناع: الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع»، الفصل الأول والثاني والثالث، ص ٢٥-٨٤، سيشات للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

وراجع أيضاً نبيل عبد الفتاح: «العنف المحجّب: الأصولية الإسلامية في السياسة المصرية في التسعينيات» (بالانكليزية)، سيشات، ١٩٩٥.

٤. أنظر في شرح مصطلح «الأسلمة من الوسط»، ودلالته كسياسة لدى الإخوان المسلمين، نبيل عبد الفتاح: «الوجه والقناع»، م.س.ذ.

٥. أنظر المواد التسع للاعلان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٨ ديسمبر ١٩٩٢.

٦. أنظر عزمي بشارة: «واقع وفكر المجتمع المدني، قراءة شرق أوسطية»، ورقة غير منشورة قدمت في ندوة «إشكاليات التعثر الديمقراطي في الوطن العربي»، القاهرة، ٢٩ فبراير-٣ مارس ١٩٩٦.

٧. انظر حديث كمال الشاذلي في مجلة المصور، ١٩٩٥/٩/٢٢.

٨. المرجع السابق.

٩. أنظر تعريف مصطلح القوى المحجوبة عن الشرعية الذي نحته نبيل عبد الفتاح عند دراسته لنظام الحجب عن الشرعية في «التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٦»، ص ٣٨٩، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٧.

١٠. أنظر برنامج رمسيس اسعد ابراهيم (فئات كرموز-الاسكندرية) جريدة الوفد، ١٩٩٥/١١/٢٦.

١١. أنظر المرشح عاطف نجيب داود (عمال-ميت غمر) جريدة الوفد، ١٩٩٥/١١/٢٥.

١٢. المرشح أنور داود الصايغ (فئات دائرة المراغة محافظة سوهاج)، جريدة الوفد، ١٩٩٥/١١/١٨.

- أنظر أيضاً منير فخري عبد النور (فئات، - دائرة الوايلي، القاهرة) حيث ركز على الاصلاح السياسي والاقتصادي وحلّ مشاكل الشباب، ومكافحة البطالة وزيادة فرص العمل ورفع مستوى المعيشة، جريدة الوفد، ١٩٩٥/١١/١٧.

- وانظر كذلك جورج عبد الشهيد (فئات، محرم بك، الاسكندرية) حيث أثار قضية استبعاد الأقباط في ترشيحات «الحزب الوطني» وركّز على حقّ كل مواطن في التعليم والعلاج والسكن وضرورة مواجهة البطالة وربط الأجور بالأسعار ورفع الأجور والمعاشات، ورفع حدّ الإعفاء الضريبي وعلاج مشكلة القصور في أداء الجهاز الحكومي، وعلاج مشكلة الارتفاع الجنوني في الأسعار، جريدة الوفد، ١٩٩٥/١١/١٧.

١٣. أنظر رمزي زقلمة المرشح الوفدي عن دائرة المعهد الفني جريدة الوفد ١٩٩٥/١١/٢٢.

١٤. أنظر نص البرنامج الانتخابي لحزب التجمع، جريدة الأهالي، ١٩٩٥/٩/٢٧.

١٥. أنظر رفعت السعيد، حوار في جريدة الاهالي، ١٩٩٥/١١/١.

١٦. تمثّل البرنامج الانتخابي لمرشح التجمع بدائرة بندر المنيا (فئات د. وجيه شكري) في الجوانب التالية:

١) وضع حدّ للعشوائيات مع تطوير شامل لها، خاصّة انشاء شبكات صرف صحّي وطرق نظيفة مع الاهتمام بإنشاء بعض المشروعات ذات العمالة الكثيفة لاستيعاب البطالة الرهيبة التي تعتبر رصيداً جاهزاً لقوى الظلام والتطرّف.

٢) معالجة النقص الشديد في مجال الخبز وإنهاء المعاناة اليومية للحصول على رغيف العيش.

٣) إنشاء مدارس جديدة، خاصّة في قرى شرق النيل وكفر المنصورة وجنوب المدينة بالمنيا والعزب التابعة لها، لحلّ مشكلة الكثافة.

٤) حقّ المواطن في علاج حقيقي من خلال تطوير الخدمات الصحيّة في المستشفيات العامّة إلى جانب التأمين الصحّي الخاصّ بالطلبة والموظفين حيث لا يوجد سوى مستشفى واحد لا يتحمّل هذه الأعداد الهائلة.

٥) حلّ مشاكل المهنيين مع الضرائب التي تهتمّ بزيادة حصيلتها من الأطباء والمحامين رغم نقص الدخول مع إهمالها عن دخول السماسرة وتجّار الجملة وهي مرتفعة.

٦) طالب بإزالة الأعباء عن كاهل أصحاب المعاشات وحلّ مشاكلهم مع وزارة التأمينات وتنفيذ الأحكام القضائية الخاصّة بزيادة المعاشات.

٧) وفي مجال الثقافة طالب بسرعة الانتهاء من قصر الثقافة الجديد الذي وضع حجر الأساس له منذ أكثر من عشر سنوات، إلى جانب تطوير المكتبات العامّة وتكوين الفرق المسرحية والاهتمام بدور السينما.

٨) نادى بتطبيق بدل الاغتراب بنسبة ١٠٪ على العاملين بمصنع الغزل التي تمّ تطبيقها على جميع المصالح الحكومية والقطاع العامّ وزيادة بدل التغذية إلى جنيه كما هو متبع مع عمّال المحلّة، مع خدمات طبية معقولة لعمّال السكة الحديد.

٩) امتدّ نطاق البرنامج ليشمل المجالس القروية نزلة حسين وغيرها، فيطالب بتنفيذ مخرات السيول دون اعتبار للمحسوبيات مع تعويض مناسب للمتضرّرين وإعادة بناء المنازل حسب تقرير لجنة محايدة تحاشياً لما تمّ في ما سبق. وأكد على ضرورة إنارة ورصف الطرق المؤدّية الى القرى والشوارع الرئيسية بها. وأعطى أمثلة بعزبة الشرفا ونزلة عبيد وكفر النصورة، والاهتمام بإنشاء المراكز الشبابية في القرى.

١٠) الاهتمام بالمشاكل الزراعية التي لا تنفصل عن مشاكل الزراعة في أنحاء الجمهورية، وخاصّة في ما يتعلق بالزيادة في أسعار مستلزمات الانتاج.

١١) ضرورة توفير الخدمات في القرى مثل التليفونات والمواصلات ومياه الشرب النقية ويطالب بنقل سنترال البرجاية المخطّط لإنشائه إلى صفط اللبن حتى يخدم جميع القرى المحيطة طبقاً للدراسات العملية كافةً التي أجريت بمعرفة الهيئة وتمّ تجاهلها لصالح أحد اعضاء المجلس من «الحزب الوطني».

ولا شكّ في أن هذا البرنامج يمثّل صورة موجزة لبرنامج التجمّع الذي تغلب عليه النزعة الشمولية والهيكلية، وغياب لاقتصاديات النفقة السياسية والاقتصادية عموماً، وذلك كرافد من روافد خطاب المايبنغيات. راجع جريدة الأهالي، ٨/ ١١/ ١٩٩٥.

١٧. أنظر نصّ البرنامج وموقفه من المسيحيين في جريدة الشعب، ٣/ ١١/ ١٩٩٥.

١٨. د. محمد السيد سعيد: «قراءة في برنامج حزب العمل»، جريدة الاهرام، ٢٠/ ١١/ ١٩٩٥.

١٩. أنظر رؤية د. صموئيل الضبع المرشّح فئات عن حزب العمل بدائرة العطّارين بالاسكندرية، جريدة الشعب ٢٤/ ١١/ ١٩٩٥.

٢٠. من ابرز الامثلة تراجع نبيل منير حبيب قزمان المحامي عن الترشيح في دائرة الجيزة لهذه الأسباب. وتنازل جمال أسعد عبد الملاك بعد ترشيحه عن دائرة المعهد الفنّي، وهو عضو سابق في مجلس الشعب عن دائرة القوصية بمحافظة أسيوط. أنظر البيان الذي أصدره في ١٨/ ١١/ ١٩٩٥.

٢١. راجع البرنامج الانتخابي للحزب العربي الديمقراطي الناصري ص٤٠.

٢٢. أنظر المصدر سابق الذكر ص٤١.

٢٣. أشار البرنامج في الفقرة المخصّصة للموقف من ظاهرة العنف والتطرّف إلى أن الإخوان المسلمين أيّاً كان الخلاف معهم هم فصيل سياسي في المقام الأول، له الحق في ممارسة العمل السياسي في إطار الدستور والقوانين. ويرى ضرورة التعامل مع هذا التيّار بنظرة مختلفة عن التيّارات الأخرى

التي تستخدم السلاح، ومنحه مشروعية العمل السياسي، كتيار سياسي وليس كفصيل ديني. أنظر البرنامج في جريدة الاحرار، ٥/ ١١/ ١٩٩٥.

٢٤. أنظر برنامج عادل نجيب بشاي الدائرة الخامسة، قسم شرطة محرم بك، فئات، وبرنامج موريس كامل جرجس – فئات – نقطة شرطة محرّم بك المنشور في جريدة الأحرار، ٢٨/ ١٠/ ١٩٩٥.

٢٥. أنظر الملف التوثيقي لما نشر في الصحف والذي أصدره المركز عن الأقباط وانتخابات ١٩٩٥ واشتمل الرصد على عدد من الأقباط المتنازلين عن الترشيح لعضوية المجلس، وحدّدهم بما يلي:

١) محافظة الغربية: عدد (٢) هما بطرس طوبيا صليب، وسعد حنا فرج نخلة.

٢) محافظة الإسماعيلية: عدد (١) هو سامي صبحي خليفة سمعان.

٣) محافظة الفيّوم: عدد (٢) وهما موريس انور فرج وهبه وسامي صبحي بغدادي عطية.

٤) محافظة قنا: عدد (١) وهو بشارة قنديل.

وهو رصد لم يتناول حالات تمّ فيها التنازل، وعلى سبيل المثال، تنازل جمال أسعد عبد الملاك عن دائرة المعهد الفنّي، قسم الساحل بالقاهرة.

٢٦. هذه البيانات وفقاً للتقرير اجمالية بعد انسحاب بعض المرشّحين. أنظر التقرير، ص٥٢.

٢٧. يذكر تقرير مركز حقوق الإنسان المصري لتدعيم الوحدة الوطنية «أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بقيادة أبيها الروحي البابا شنوده الثالث بطريرك الأقباط الأرثوذكس، لعبت دوراً مهماً في دعوة الناخبين الأقباط للقيد في جداول الانتخابات وشكّلت لجان في كافة الكنائس لمعاونة الناخبين على قيدهم بأقسام الشرطة وقامت الكنيسة بطباعة استمارة القيد تسهيلاً لذلك واجتمع قداسة البابا شنوده مع رؤساء الكنائس وعدداً من قيادات الفكر والمحامين وناشدوهم المشاركة في العملية الانتخابية ومعاونة الناخبين الأقباط، وكان نتيجة ذلك تدافع الأقباط للقيد في جداول الانتخابات». ص٣ من التقرير.

٢٨. أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح: «العنف المحجّب: الاصولية الإسلامية في السياسة المصرية في التسعينيات» (بالانكليزية)، سيشات للدراسات والنشر، ١٩٩٥. وانظر أيضاً في تحليل إشكالية المعنى في عنف الحركة الإسلامية: نبيل عبد الفتاح: «الوجه والقناع» المرجع سالف الذكر، الفصل الأوّل، ص ٢٥–٥٧.

٢٩. راجع نبيل عبد الفتاح: «الوجه والقناع»، ص ٤٠–٤١.

وراجع أيضاً لنفس المؤلف بالانكليزية، «العنف المحجّب».

٣٠. أنظر الإشارة المبكرة لهذه الظواهر في نبيل عبد الفتاح: «العصبيّات في مواجهة الحداثة السياسية»، جريدة الأهرام، ٦/ ١١/ ١٩٩٥.

٣١. أنظر في ذلك الباب المخصّص لدراسة الجمعيات الأهلية المسيحية في تقرير الحالة الدينية في مصر من ص ٢٤٧ إلى ص ٢٧١.

٣٢. أنظر في ذلك تقرير اللجنة الوطنية المصرية لمتابعة الانتخابات البرلمانية ص ٩ والصادر في ٢٧/ ١٢/ ١٩٩٥.

٣٣. أنظر في ذلك: التقرير النهائي المقدم من مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان الى اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات عن الانتخابات التشريعية الفترة من ١٤ ديسمبر ١٩٩٥، ص١٦.

٣٤. المرجع السابق ذكره، ص٣٣.

٣٥. أنظر رصد الحالات محدّدة في التقرير السابق، ص٢٦–٢٨.

٣٦. أنظر تقرير اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات، ص٢١.

٣٧. أنظر ذلك د. اكرام بدر الدين: «الانتخابات التشريعية في مصر ١٩٩٥، مع التطبيق على دائرة ادكو ورشيد»، ورقة غير منشورة، ص٦.

٣٨. المرجع السابق، ص٦.

٣٩. أنظر المرجع سابق الذكر والمراجع المشار اليها عنده، ص٤.

٤٠ . أنظر تقرير اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات، ص٢٦.

٤١ . أنظر نماذج لأشكال التمييز في الدعاية على أسس دينية وطائفية في «تقرير مركز حقوق الانسان المصري لتدعيم الوحدة الوطنية»، ص٦-٩ .

٤٢ . فهمي هويدي: «لننتخب الأقباط»، جريدة الوفد، ٢٨/ ١١/ ١٩٩٥ .

٤٣ . أنظر فتوى د. محمد سليم العوا وتأييد الشيخان محمد الغزالي ويوسف القرضاوي و د. محمد عمارة لرأيه، جريدة الشعب، ٢١/ ١١/ ١٩٩٥ .

٤٤ . أنظر نصّ رأي د. محمد سليم العوا سابق الذكر، جريدة الشعب، ٢١/ ١١/ ١٩٩٥ .

٤٥ . أنظر هذه المواقع في المحافظات على سبيل التمثيل لا الحصر في نبيل عبد الفتاح: «العصبيات في مواجهة الحداثة السياسية»، صحيفة الأهرام، ٦/ ١١/ ١٩٩٥، حيث اعتمدنا عليه في التحليل الوارد هنا حصراً.

٤٦ . أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح، المرجع السابق.

٤٧ . أنظر جريدة الوفد، ٧/ ١٢/ ١٩٩٥ ص ٢، وجريدة الأهالي ٦/ ١٢/ ١٩٩٥، ص ٤ .

٤٨ . موريس صادق: «هنيئاً لنساء الأقباط ومبروك لمصر»، جريدة الأهالي، ٢٠/ ١٢/ ١٩٩٥ .

٤٩- أنظر في ذلك سامي فهمي: «البابا شنوده للأهالي: البرلمان المصري بدون أقباط إساءة للوحدة الوطنية»، جريدة الأهالي، ٢٩/ ١١/ ١٩٩٥ .

٥٠ . أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «الأقباط بين الاستبعاد والمشاركة: إشكاليات التكامل القومي المتغير» جريدة الأهالي، ٨/ ١١/ ١٩٩٥ .

الفصل السادس: ثنائية الخوف والشجاعة

١ . تعبير ثنائية الخوف والشجاعة، ربما يكون من قبيل التناصّ الذي يعود إلى عنوان كتاب قرأته وصدر في عقد الستينيات عن القاصّ المصري البارز يوسف الشاروني وعن فن القصّ لديه، وبه نماذج من قصصه. والنقد الذي تناول معماره الفنّي، هذا إذا ما كانت ذاكرتي لا تزال حيّة ولم يعترها وهن هذه الأيام.

الفصل السابع: تجديد فكر الإسلام السياسي

١ . يمكن للمتخصّص متابعة الأصول التاريخية والفكرية لموضوع تجديد الفكر الإسلامي في المراجع التالية:

أ) عفّت محمد الشرقاوي: «الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتّجاهات التفسير في العصر الحديث»، مكتبة الشباب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٦ .

ب) فهمي جدعان: «أسس التقدم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث»، دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٩٨٨ .

ج) عبد المجيد الشرفي (وآخرون): «في قراءة النصّ الديني»، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى ١٩٩٠ .

الفصل الثامن: الحركة الإسلامية والديمقراطية الغربية

١ . أنظر: أحمد عبد المعطي حجازي: «رسالة وردّها»، جريدة الأهرام، ص ١٨، العدد الصادر في ١٠ ابريل ١٩٩٦.
٢ . أنظر محمد جابر الانصاري: «التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام»، ص ١٧٩ وما بعدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٥ ط١).
٣ . انظر هـ .أ. ر. جيب: «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، ت: هاشم الحسيني، ص١٢٤، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٩٦؛ وانظر نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر»، الفصل الأول، القاهرة ١٩٨٤.
٤ . انظر علي أومليل: القانون والدولة في برنارد مانويل فايشر: «التراث الحضاري والتنظيم السياسي المستقبلي في العالم الإسلامي»، ص٧٤-٧٥، تونس ١٩٩٥.
٥ . المرجع السابق، ص٧٥.

الفصل التاسع: المعتقد الديني الإسلامي والتطوّر التكنولوجي

١ . د. نبيل علي: «عصر المعلومات: المنظور المصري»، ص ١٠، ورقة غير منشورة قدمت في ندوة رسالة الأديان في عصر المعلومات، الغردقة، ١٣-١٥ نوفمبر ١٩٩٥.
٢ . نركّز هنا على الإسلام السنّي بوصفه السائد في مصر على المذهب الحنفي، أما أتباع المذهب الشيعي فهم قلّة قليلة لا تتجاوز آلاف عدّة.
٣ . نشأت جماعة «الإخوان المسلمين» بمدينة الاسماعيلية بمصر عام ١٩٢٨.
٤ . الرسائل المتلفزة والمسجلة ظهرت على المسرح الاتّصالي للجماعات الإسلامية الراديكالية في حديث مصطفى حمزة أحد أبرز قادة «الجماعة الإسلامية» بالخارج في حديث مع صحفي يعمل بجريدة «الحياة» السعودية التي تصدر من لندن. وظهرت الاحاديث المتلفزة أثناء ترتيبات الإعداد لمؤتمر لندن الذي أعدّته الجماعات الإسلامية من مختلف الدول العربية الإسلامية، وقرّرت الحكومة البريطانية إلغاءه في اللحظات الأخيرة.
٥ . أنظر في ذلك تفصيلاً نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر»، المبحث الأول، ص٢٣ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٤.
٦ . انظر محمد سبيلاّ: «هل حركات الإسلام السياسي شكل خفي من أشكال العلمنة؟»، جريدة الحياة، ص١٩، العدد الصادر في ١٨ مايو ١٩٩٦.
٧ . أوليڤيه روا: «تجربة الإسلام السياسي»، ترجمة نصير مروة، ص١١، دار الساقي، ط١ ١٩٩٤.
٨ . أوليڤيه روا: المرجع السابق، ص١٣ -١٤.
٩ . محمد سبيلاّ: المرجع السابق.
١٠ . محمد سبيلاّ: المرجع السابق ذكره، وانظر في تداخل اللغتين الحداثية والتقليدية مؤلفنا: «عقل الأزمة: تأمّلات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، ص٦٥-٧٠، وص٨١-١٢٠، سيشات للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣.
١١ . خلدون جولالب: «الإسلامية وما بعد الحداثة»، ص٢٧٠، مجلة أبعاد اللبنانية، العدد الثاني.
١٢ . خلدون جولالب: «الإسلامية وما بعد الحداثة»، ص٢٧٢، مرجع سابق الذكر.
١٣ . نبيل علي: المرجع السابق ذكره، ص١٠.

١٤. نبيل علي: المرجع االسابق الذكر، ص ١٢.
١٥. نبيل عبد الفتاح: «نزاعات تحديد الذات الإنسانية وحقوقها: إشكاليات عالمية نظام حقوق الانسان في ظلّ الخصوصيات الثقافية العربية: حالة مصر» ورقة غير منشورة، ص ٢٢.

الفصل العاشر: الأحزاب السياسية والدولة العربية الحديثة

١. «التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٦»، ص ٢٤٦، وما بعدها، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بـ«الأهرام».
٢. انظر في ظاهرة السلفية: «المصحف والسيف؛ صراع الدين والدولة في مصر»، القاهرة مكتبة مدبولي ١٩٨٤، و«عقل الأزمة: تأملات في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، سيشات للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣.
٠٣ أنظر في ذلك شهادات واقعية في رغيد كاظم الصلح، وعلي خليفة الكواري «ورشة عمل» الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية، اكسفورد، مارس ١٩٩٢، منشور ملخّص لها في مجلة المستقبل العربي، ص ١٠٤ وما بعدها، العدد ٧/١٦١/ ١٩٩٢. والشهادة التي اقتبسنا بعض أجزائها، لفواز طرابلسي، ص ١٥٩، من ذات المصدر.
٤. طارق البشري: «الديموقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢-١٩٧٠»، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧.
٥. د. جمال العطيفي: «الطريق إلى الديموقراطية»، ص ١٩، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨.
٦. «التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٦»، ص ٢٤٦ وما بعدها، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
٧. تعقيب د. حسام عيسى على بحث أسامة الغزالي حرب: «ثورة يوليو وإعادة تشكيل النخبة السياسية في مصر»، في «ثورة ٢٣ يوليو، قضايا الحاضر وتحدّيات المستقبل» ص ٦٣٠، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٧.
٨. يرى طارق البشرى أن «حركة الضبّاط الأحرار استقام لها تشكيلها التنظيمي كحركة سياسية ألزمت نفسها بالعمل في نطاق المؤسّسة العسكرية، وبالابتعاد التنظيمي عن الحركة الحزبية في المجتمع. وأنها حركة سياسية عسكرية، تتكوّن من شباب الضبّاط في أصاغر الرتب، وهي حركة غير حزبية وغير جماهيرية، بمعنى أنها لا ترتبط - تنظيمياً - بالأحزاب، ولا تتوجّه في نشاطها لجماهير شعبية خارج المؤسّسة العسكرية». المرجع السابق ذكره، ص ٥٣.
٩. أنظر في ذلك جمال العطيفي، المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.
١٠. طارق البشرى، المرجع السابق، ص ٧٦.
١١. أنظر د. أسامة الغزالي: «حرب: التخلف والظاهرة الحزبية»، ص ٢٨٨ وما بعدها، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية مقدمة إلى كلّية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٨٥.
١٢. المرجع السابق، ص ٢٩٠ إلى ٢٩٢.
١٣. أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح: « الثورة والقانون والقضاء، إشكالية الأدوار والأولويّات، والإدراكات»، دراسة غير منشورة.
١٤. نبيل عبد الفتاح: المرجع السابق، ص ٢٠.
١٥. نبيل عبد الفتاح: المرجع سالف الذكر، ص ٢٠.
١٦. طارق البشري: المرجع السابق ذكره، ص ١٠٤.
١٧. محمد سيّد أحمد: «مستقبل النظام الحزبي في مصر»، ص ٢١، ٢٧، دار المستقبل العربي،

القاهرة ١٩٨٤.

١٨ . محمد سيد احمد: المرجع السابق ص ٢٧-٢٩.

١٩ . مداخلة محمد عابد الجابري على بحث أسامة الغزالي: «ثورة يوليو وإعادة تشكيل النخبة السياسية في مصر»، ص ٦٤١، في «ثورة يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل»، مرجع سابق ذكره.

٢٠ . أسامة الغزالي حرب: الرسالة سابقة الذكر، ص ٣١٢.

٢١ . أسامة الغزالي حرب: الرسالة السابقة الذكر، ص ٣١٧.

٢٢ . أسامة الغزالي حرب: مرجع سابق ذكره، ص ٣١٧-٣١٨.

٢٣ . أسامة الغزالي حرب: المرجع السابق، ص ٤٠٦.

٢٤ . أسامة الغزالي حرب: المرجع السابق، ص ٤٠٦.

٢٥ . انظر «التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٧٦»، ص ٢٤٨-٢٤٩، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٧.

٢٦ . د. جمال العطيفي، المرجع السابق ذكره، ص ٣٨.

٢٧ . انظر محمد سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١٨.

٢٨ . محمد سيد احمد: المرجع السابق، ص٢٠.

٢٩ . محمد سيد احمد: المرجع السابق، ص٢٠.

٣٠ . أماني عبد الرحمن صال: «أزمة التعددية الحزبية المقيّدة في مصر خلال السبعينيات»، مجلّة «الفكر الاستراتيجي العربي»، العدد ٢٧، يناير ١٩٨٩، ص٧٤.

٣١ . اعتمدنا في رصد هذه الدورات الخمس للأزمة على أماني عبد الرحمن صالح، المرجع السابق، ص٧٥-٨٧.

٣٢ و٣٣. أماني عبد الرحمن صالح: المرجع السابق، وانظر: طارق البشري، المرجع السابق ذكره.

٣٤ . أماني عبد الرحمن صالح: المرجع السابق، وانظر هناك Ieively, Jack, *Democracy,* New York: St. Martin's Press, 1975, p. 64.

٣٥ . انظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر ١٩٨٤»، وانظر الفصلين الأول والثالث من هذا الكتاب.

٣٦ . د. جهاد عودة: «استراتيجية الرئيس مبارك في التعامل مع المعارضة ١٩٨١ - ١٩٨٧»، ص١٦٠-١٦٦، في علي الدين هلال (محرّر) «النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار»، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.

٣٧ . د. جهاد عودة: المرجع السابق، ص١٦٦.

٣٨ . اعتمدنا في وصف هذه الملامح على دراسة د. جهاد عودة السابقة الذكر، ص ١٦٦-١٦٧.

٣٩ . د. جهاد عودة: المرجع السابق، ص ١٦٨.

٤٠ . أنظر في مفهوم نظام الرئيس مبارك للاستقرار السياسي، ومظاهره د. أسامة الغزالي: «حرب الاستثمار السياسي ومستقبل النظام الديمقراطي»، الأهرام، ٢٤/٦/١٩٨٨.

٤١ . أنظر في ذلك تفصيلاً: نبيل عبد الفتاح: «الدور السياسي للقضاء المصري»، مؤلف تحت النشر، و«التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

٤٢ . أنظر في ذلك تفصيلاً: نبيل عبد الفتاح: «خطاب الزمن الرمادي، رؤى في أزمة الثقافة المصرية»، يافا للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٨٩. وانظر - أيضاً - مقالنا الافتتاحي: «أوروبا وإرهاصات التحوّل»، في نبيل عبد الفتاح (إشراف): «الإنتخابات الأوروبية... الظواهر السياسية

الجديدة والمسارات المستقبلية»، ملف مجلة السياسة الدولية، عدد رقم ١٠٩، يوليو ١٩٩٢.

٤٣. انظُر في ذلك د. محمد السيد سعيد: «آفاق تطوّر التشكيلات السياسية الداخلية في أوروبا»، في نبيل عبد الفتاح (إشراف): «الانتخابات الأوروبية... الظواهر السياسية الجديدة والمسارات المستقبلية»، مرجع سابق، ص٣٠٤-٣٠٧.

٤٤. أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «خطاب الزمن الرمادي»، المرجع السابق ذكره.

الفصل الحادي عشر: الحالة الدينية في مصر

١. يعود مصطلح رأس المال الاجتماعي الى روبرت بوتنام الاستاذ بجامعة هارفرد وآخرين، وذكره في كتابه «جعل الديمقراطية تعمل: التقاليد المدنية في ايطاليا الحديثة. R.D. Putnam, *Making Democracy Work: Civil Tradition*. Princeton University Press, 1993, ورأس المال الاجتماعي في هذا الإطار هو عدد ونوعية تنظيمات المجتمع المدني في اي منطقة، مقارنة بعدد السكان فيها. ويرى روبرت بوتنام أن معدلات التنمية الاقتصادية-والديمقراطية على المستوى المحلي في ايطاليا ولاسيما في شمالها-ارتبطت ارتباطاً وثيقاً برأس المال الاجتماعي. مشار الى هذا المرجع والمصطلح في تقرير «المجتمع المدني عن عام ١٩٩٥»، ص٢٢، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية.

٢. أنظر في ذلك نبيل عبد الفتاح: «عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، ص ٥٤-٥٦، سيشات للدراسات والنشر، ط١، القاهرة ١٩٩٣.

٣. انظر في ذلك القسم الخاصّ بالخطاب الديني المؤسّسي في مصر، في نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرين: الحالة الدينية في مصر ص ٣٣٣-٣٥٨.

٤. راجع القسم الخاصّ بالجمعيات الدينية الإسلامية في المرجع السابق ذكره ص ٢٣٣-٢٤٦.

٥. ثمّة محاولات مبكرة في بدايات القرن – يراها البعض محاولة لربط قضية الحداثة بقضية الإصلاح الكنسي وأيضاً ربطها بصعود دور المؤسّسات الشعبية والكوادر العلمانية داخل الكنيسة – حركة الجمعيات الأهلية المسيحية، حركة المجلس الملّي ومدارس الأحد – وصلت الأزمة الى ذروتها في الاربعينيات والخمسينيات في شكل صدام سافر بين الإكليروس، رمز الاستمرارية والمحافظة على التقاليد المؤسّسية الكنسية، وشباب العلمانيين – رمز التغيير والرغبة في الإصلاح والتحديث – وحدث هذا الصدام السافر في واقعتين شهيرتين: محاولة ترشيح حبيب جرجس – القيادة العلمانية لحركة مدارس الأحد – مطراناً للجيزة في نهاية الأربعينيات رغماً عن القيادة الكنسية التقليدية، ثم محاولة اختطاف البابا يوساب الثاني بواسطة جماعة الأمّة القبطية في أوائل الخمسينيات.

بعد ثورة ١٩٥٢ حدثت تغيّرات هيكلية في المجتمع المصري وفي داخل الكنيسة تمثّلت في ما يلي:

أ) تمّ احتواء أهمّ عناصر حركة مدارس الأحد – العلمانية داخل الهياكل الكنسيّة التقليدية بعد اجتذاب أهمّ رموز الحركة الى علاقة وثيقة مع الأب مينا البراموسي – البابا كيرلّس السادس في ما بعد – ثم دخول عدد كبير منهم إلى الرهبنة نظير جيد (البابا شنوده)، سعد عزيز (الأنبا صموئيل)، يوسف اسكندر (الأب متى المسكين) عبد المسيح بشارة (الأنبا اثناسيوس) ووهيب عطاالله (الأنبا غريغوريوس) وخروج العناصر الباقية الأكثر تمرّداً (فايق فريد، مراد وهبة، ميلاد حنا) إلى الحركة السياسية المصرية (واليسار بوجه خاص)، ولم يعد للحركة نفس التأثير والخبرة السابقة.

ب) تمّت تصفية «حركة الأمة القبطية» بتدخّل حاسم من الدولة.

ج) تمّ تحجيم دور المجلس الملّي والجمعيات الأهلية المسيحية، بعد اتّجاه النظام المصري الجديد الى فرض هيمنة التنظيم السياسي الواحد وتحجيم حركة كلّ المؤسّسات الأهلية والشعبية والديمقراطية.

د) أصبح الصراع محسوماً داخل الكنيسة بعد تحجيم دور الكوادر العلمانية لصالح سطوة

الإكليروس.

هـ) انتقلت الكوادر العلمانية البارزة في حركة «مدارس الاحد» الى مراكز حسّاسة داخل الكنيسة (الأنبا شنودة أسقف للتعليم، الأنبا صموئيل أسقف للخدمات الاجتماعية، الأنبا غريغوريوس أسقف للبحث العلمي، الأنبا أثناسيوس أسقف لبني سويف، الأب متّى المسكين الأب الروحي لدير أبو مقار).

و) أصبحت هناك مشاريع للتحديث داخل الكنيسة (اثناء ولاية البابا كيرلّس السادس) اتّخذت ملامح متميّزة تحت تأثير قياداتها (الأنبا شنوده أخذ الاتّجاه الوعظي التعليمي، الأنبا صموئيل أخذ اتّجاه الخدمات الاجتماعية، الأنبا غريغوريوس أخذ اتّجاه البحث العلمي ودراسات الكتاب المقدّس، الأنبا أثناسيوس أخذ اتّجاه بناء نموذج تنموي للمجتمعات الريفية المحلّية، الأب متّى المسكين أخذ اتّجاه بناء نموذج رهباني للخدمة الشاملة).

٦. كانت القيادة الأولى لرؤساء الإرساليات الفرنسيسكانية في مصر.

٧. يرصد البعض في هذا الصدد الموقف من القدس وتعبيره عن الرؤية الفاتيكانية.

٨. الإتّجاهات الخاصّة بالكنائس الثلاث هي محصلة حوار مشترك مع الزميل الأستاذ نبيل مرقس من خلال «بحوث فريق العمل في الأقسام الخاصة بالمذاهب؛ والكنائس المسيحية المصرية في «تقرير الحالة الدينية في مصر»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦.

مراجع عامّة

أوّلاً: باللغة العربية

١ . ابن تيمية : فتوى شيخ الإسلام في حكم من بدل شرائع الإسلام، دار نافع للطباعة، القاهرة، دون تاريخ.
٢ . أجناس جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، ١٩٥٤ .
٣ . أحمد السيوفي: محاكمة المرتدّين: الملفّ الكامل لشهادتي الغزالي ومزروعة في قضية فرج فودة، الطبعة الأولى، على نفقة المؤلّف، القاهرة، دون تاريخ.
٤ . أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١ .
٥ . أدونيس: النصّ القرآني وآفاق الكتابة، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٣ .
٦ . أدونيس و(آخرون): البيانات، الطبعة الأولى، دفاتر كلمات، آسرة الأدباء والكتّاب، البحرين، ١٩٩٣ .
٧ . أدونيس، و(آخرون): الإسلام والحداثة: ندوة مواقف، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠ .
٨ . أنور عبد الملك: نهضة مصر: تكوين الفكر والإيديولوجية في نهضة مصر الوطنية ١٨٠٥-١٨٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣ .
٩ . إسماعيل صبري عبدالله و«آخرون»: الحركات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، وجامعة الأمم المتّحدة، ومنتدى العالم الثالث «مكتب الشرق الأوسط»، بيروت، ١٩٨٧ .
١٠ . الجماعة الإسلامية، «دون ذكر المؤلّف»: نحن والإخوان، على الآلة الناسخة الضوئية، دون تاريخ، دون ناشر، القاهرة.
١١ . السيد يسين: الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغيّر، الطبعة الثانية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٦ .
١٢ . أماني قنديل: عملية التحوّل الديمقراطي في مصر (١٩٨١-١٩٩٣)، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥ .

* آثرنا وضع هذا الثبت بالمراجع الأساسية التي تتناول قضايا رئيسية أو فرعية تمّ تناولها في الكتاب، وذلك لكي يطّلع عليها القارئ المتخصّص إذا شاء.

١٣ . برتراند بادي: الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢ .
١٤ . بنسالم حميش: المشكلات الإيديولوجية في الإسلام (الاجتهادات والتاريخ)، الطبعة الأولي، دار المنتخب العربي.
١٥ . بودون، ر. وف بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حدّاد، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦ .
١٦ . توفيق الشاوي: سيادة الشريعة الإسلامية، طبعة أولى، الزهراء للإعلان العربي، القاهرة، ١٩٨٧ .
١٧ . توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، الطبعة الثانية، دار الوفاء، المنصورة ١٩٩٢ .
١٨ . جان فرنسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد حسّان، الطبعة العربية الأولى، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤ .
١٩ . جمال أسعد عبد الملاك: من يمثّل الأقباط، الدولة أم البابا؟ الطبعة الأولى، دون دار نشر، القاهرة، ١٩٩٣ .
٢٠ . جمال الدين عطية: التنظير الفقهي، الطبعة الأولى، دون دار نشر، الدوحة، ١٩٨٧ .
٢١ . جورج بوردو: الدولة، ترجمة سليم حدّاد، الطبعة الأولى، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥ .
٢٢ . جوزف شتراير: الأصول الوسطية للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، الطبعة العربية الأولى، بيروت، ١٩٨٢ .
٢٣ . غير ديبور: مجتمع الفرجة، ترجمة أحمد حسّان، الطبعة العربية الأولي، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤ .
٢٤ . جيل كيبيل: يوم الله (الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث)، الطبعة العربية الأولى، قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ليماسول- قبرص، ١٩٩٢ .
٢٥ . جيل كيبيل، ويان ريشار (وآخرون): المثقّف والمناضل في الإسلام المعاصر، ترجمة بسّام حجّار، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت - لندن، ١٩٩٤ .
٢٦ . حسن بكر: العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتّر - الأسباب والدوافع ١٩٧٧-١٩٩٣، الطبعة الأولى، مركز المحروسة، ١٩٩٦ .
٢٧ . حسن صعب: الإسلام وتحديات العصر، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤ .
٢٨ . حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ .
٢٩ . حيدر إبراهيم علي: التيّارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦ .
٣٠ . خالد محيي الدين (وآخرون): المسألة الطائفية في مصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠ .
٣١ . خليل عبد الكريم: لتطبيق الشريعة لا للحكم، كتاب الأهالي، القاهرة، ١٩٨٧ .
٣٢ . داريوش شايغان: النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، دار الساقي، لندن، ١٩٩١ .
٣٣ . راشد الغنوشي: الحرّيات العامّة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣ .
٣٤ . رجب مذكور: التفكير والهجرة وجهاً لوجه، الطبعة الأولى، مكتبة الدين القيم، القاهرة،

. ١٩٨٥

٣٥. رشاد سلام: تطبيق الشريعة بين القبول والرفض، الطبعة الأولى، دار سينا للنشر ومؤسّسة الانتشار العربي، القاهرة - بيروت، ١٩٩٧.

٣٦. رضا هلال: تحديث التخلّف: الدولة والمجتمع والإسلام في مصر، الطبعة الأولى، سينا للنشر، ١٩٩٣.

٣٧. رضوان السيّد: الإسلام المعاصر، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٦.

٣٨. رفعت سيّد أحمد: النبي المسلّح «الرافضون» جزء أوّل، و«الثائرون» جزء ثان، الطبعة الأولى، رياض نجيب الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.

٣٩. رفيق حبيب: الإحياء الديني «ملف اجتماعي للتيّارات المسيحية والإسلامية في مصر»، الطبعة الأولى، الدار العربية، القاهرة، ١٩٩١.

٤٠. سالم البهنساوي: أضواء على معالم في الطريق، الطبعة الأولى، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٥.

٤١. سعيد النجار: تجديد النظام الاقتصادي والسياسي في مصر، جزئين، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧.

٤٢. شعبان محمد اسماعيل: الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة، الطبعة الأولى، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٥.

٤٣. صادق أمين: الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ١٩٨٢.

٤٤. صالح الورداني: الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات، الطبعة الأولى، دار البداية، القاهرة ١٩٨٦.

٤٥. صالح الورداني: الحركة الإسلامية في مصر، واقع الثمانينات، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية، القاهرة ١٩٩٠.

٤٦. صلاح أبو إسماعيل: الشهادة: شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل في قضية تنظيم الجهاد، الطبعة الثانية، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤.

٤٧. صلاح الصاوي: التعدّدية السياسية في الدول الإسلامية، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ١٩٩٣.

٤٨. طارق متري: الحوار المسيحي-الإسلامي في الواقع والرؤية، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، بيروت، ١٩٩٦.

٤٩. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

٥٠. عبد الآخر حماد (إعداد): الأدلة الشرعية على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية، على الآلة الناسخة الضوئية، دون تاريخ ودون ناشر، القاهرة.

٥١. عبد العاطي محمد أحمد: الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحوّل الديمقراطي، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

٥٢. عبد العظيم فوده: الحكم بما أنزل الله، الطبعة الأولى، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٧.

٥٣. عبد الله أحمد النعيم: نحو تطوير التشريع الإسلامي ترجمة حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤.

٥٤. عبدالله فهد النفيسي: عندما يحكم الإسلام، طه، لندن، دون تاريخ.

٥٥. عبد المنعم النمر: الإسلام والمبادئ المستوردة، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨١.

٥٦. عبد الوهاب خلاف (الشيخ): السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مكتبة الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧.
٥٧. عفّت محمد الشرقاوي: الفكر الديني في مواجهة العصر - دراسة تحليلية لاتّجاهات التفسير في العصر الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦.
٥٨. علي جريشة: إعلان دستوري إسلامي، وملحق به عدّة نماذج دستورية وضعها مجمع البحوث الإسلامية، ومصطفى كمال وصفي، والمجلس الإسلامي العالمي، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ١٩٨٥.
٥٩. عمر التلمساني: أيام مع السادات، الطبعة الأولى، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٤.
٦٠. عمر عبد الرحمن: كلمة حقّ، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٧.
٦١. عمرو عبد السميع: الإسلاميون: حوارات حول المستقبل، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢.
٦٢. عمى إيلون، ويسرائيل التمان وآخرون: النظام الحاكم والمعارضة في مصر في عهد السادات، الهيئة العامّة للاستعلامات، سلسلة كتب مترجمة (٧٧٠) القاهرة، بدون تاريخ.
٦٣. ف.ف. كوستيلو: التحضّر في الشرق الأوسط الطبعة الأولى، المنشأة العامّة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ١٩٨٤.
٦٤. فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.
٦٥. فرج فوده (وآخرون): الطائفية إلى أين؟ الطبعة الأولى، دار المصري الجديد للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.
٦٦. فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة ابراهيم العريس، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن - بيروت، ١٩٩٣.
٦٧. فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، الطبعة الأولى، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥.
٦٨. لويس عوض: أقنعة الناصرية السبعة، الطبعة الأولى، دار القضايا، بيروت، دون تاريخ.
٦٩. محمد حافظ دياب: سيّد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.
٧٠. محمد حسنين هيكل: أقباط مصر ليسوا أقلّية، كرّاسة من منشورات المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤.
٧١. محمد حسين الذهبي: ماذا قال الشيخ الذهبي ولماذا قتلوه؟(*) دون دار نشر، ودون تاريخ، القاهرة.
٧٢. محمد حسنين هيكل: مصر والقرن الواحد والعشرون، ورقة في حوار، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤.
٧٣. محمد رأفت عثمان: القضايا الثلاث، الطبعة الأولى، سينا للنشر، القاهرة. ١٩٨٧.
٧٤. محمد سليم العوا: النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين، كرّاسة من منشورات المركز القبطي للدراسات الإجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤.
٧٥. محمد سيّد طنطاوي (شيخ الأزهر): الاجتهاد في الأحكام الشرعية، الطبعة الأولى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧.
٧٦. محمد سيّد طنطاوي (شيخ الأزهر): معاملات البنوك وأحكامها الشرعية، الطبعة الأولى،

(*) اشترك في هذا الكتاب أعضاء ومدير المكتب الفني لنشر الدعوة بوزارة الأوقاف المصرية.

مكتبة نهضة مصر للطبعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧.
٧٧. محمد شفيق غربال: تكوين مصر عبر العصور، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٦.
٧٨. محمد صلاح الصاوي: قضية تطبيق الشريعة بين المبدأ ودعاوى الخصوم، الطبعة الثانية، بيت الحكمة، القاهرة، ١٩٩٠.
٧٩. محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، دون ناشر، دون تاريخ ومكان النشر.
٨٠. محمد كامل ضاهر: الصراع بين التيّارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الطبعة الأولى، دار البيروني، بيروت، ١٩٩٤.
٨١. محمد محمود زغلف، «وآخرون»: حقيقة الحكم بما أنزل الله، الطبعة الأولى، دار نهر النيل للطباعة، القاهرة، ١٩٨٢.
٨٢. محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، الطبعة الأولى، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٧.
٨٣. محمود شلتوت (الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر): الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة التاسعة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧.
٨٤. محمود شلتوت (الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر)، ومحمد محمد المدني: أحاديث الصباح في المذياع، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٧.
٨٥. موسى (الأنبا - أسقف الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية): الشباب بين الاغتراب والانتماء، الطبعة الأولى، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، ١٩٩٤.
٨٦. مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي الحديدي، الطبعة الأولى، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.
٨٧. مي غصوب: ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢.
٨٨. ناريمان عبد الكريم: معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٧٧.
٨٩. نبيل عبد الفتّاح: خطاب الزمن الرمادي، رؤى في أزمة الثقافة المصرية، الطبعة الأولى، يافا للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٩.
٩٠. نبيل عبد الفتّاح: عقل الأزمة، تأمّلات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، سيشات للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.
٩١. نزيه نصيف الأيوبي: العرب ومشكلة الدولة، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢.
٩٢. نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ١٩٩٥.
٩٣. نيفين عبد المنعم مسعد وآخرون: ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن (أعمال الندوة المصرية - الفرنسية الخامسة)، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٥.
٩٤. نيكوس بولانتزاس: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، جزء أوّل، ترجمة عادل غنيم، الطبعة الثانية، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٣.
٩٥. هدى راغب عوض، وحسنين توفيق: الإخوان المسلمين والسياسة في مصر: دراسة في التحالفات الانتخابية والممارسات البرلمانية للإخوان المسلمين في ظلّ التعدّدية السياسية المقيّدة (١٩٨٤-١٩٩٠)، الطبعة الأولى، كتاب المحروسة، القاهرة، ١٩٩٦.
٩٦. هشام مبارك: الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات

الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨-١٩٩٤)، الطبعة الأولى، كتاب المحروسة، القاهرة، ١٩٩٥ .
٩٧ . هنري لوفيفر : ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، الطبعة الأولى، ابن رشد، بيروت، ١٩٨٣ .
٩٨ . هيثم مناع : المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٧ .
٩٩ . وليم سليمان قلادة : مدرسة حبّ الوطن، الطبعة الأولى، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، ١٩٩٣ .
١٠٠ . يوسف القرضاوي : أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، الطبعة الرابعة، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٢ .

٢ . «تقارير»

١) معهد بحوث الأمم المتّحدة الاجتماعية (UNRISD)، حالات فوضى، الآثار الاجتماعية للعولمة، ترجمة عمران أبو حجلة، الطبعة العربية الأولى، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧ .

٣ . «دوريات»

١) مجلة الشورى: محور الدين والتطوّر الحضاري في الوطن العربي، السنة الأولى، العدد السابع، أكتوبر، ١٩٧٤ طرابلس - ليبيا .
٢) مجلة النهج : محور العقلانية والتنوير، ربيع/ صيف ١٩٩٦ .
٣) مجلة رواق عربي، مناظرة الدين العلمانية وتحدّيات التحديث، القاهرة، أكتوبر، ١٩٩٦ .

ثانياً : باللغة الأجنبية

1. Abu-Rabi M. Ibrahim, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Albany New York, 1996.

2. Ahamed S. Akbar, *Post-modernism and Islam, Predicament and Promise*, Routledge, London, First Edition, 1992.

3. Ajami Fouad, *The Arab Predicament, Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge University Press, Updated Edition, 1993.

4. Ayubi Nazih, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London-New York, First Edition, 1991.

5. Dunlevy Patrick and Brendan O'Leray, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, Macmillan Press Ltd., London, 1987.

6. Gauchet Marcel, *Les Désenchantements du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

7. Hague Rod, Harrop Martin and Breslin Shuan, *Comparative Government and Politics*, Mcmillan Press Ltd., Third Edition, 1992.

8. Harvey David, *The Condition of Post-modernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishers Ltd., UK, 1995.

9. Sagiv David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973-1993*, Frank Cass, First Edition, 1995.

10. Sivan Emmanuel, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University, Enlarged Edition, 1990.

11. Smart Barry, *Post-modernity, Key Ideas*, Routledge, London, Third Edition, 1997.

المؤلّف

- ولد في القاهرة في ٢٤/ ٢/ ١٩٥٢.
- عمل بالمحاماة (١٩٧٤-١٩٧٩).
- باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (١٩٧٩-١٩٨٧).
- خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام من ٨٧-٩٠.
- رئيس وحدة البحوث الاجتماعية والقانونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام (من ١٩٩٠، وحتى الآن).
- باحث زائر في معهد ORSTOM الفرنسي (١٩٩٣).
- محرر مشارك في «التقرير الاستراتيجي العربي» الذي يصدره مركز الأهرام (من ١٩٧٧ حتى ١٩٩٤).
- رئيس تحرير كتب مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام (١٩٩٤ وحتى الآن).
- رئيس تحرير «تقرير الحالة الدينية في مصر» (١٩٩٦ وحتى الآن).
- يكتب بانتظام في جريدة الأهرام، وبعض الجرائد المصرية والعربية.

■ **له باللغة العربية :**

- «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر»، مكتبة مدبولي، ١٩٨٤، القاهرة.

- «خطاب الزمن الرمادي: رؤى في أزمة الثقافة المصرية»، يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠، القاهرة.
- «عقل الأزمة: تأمّلات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، سيشات للدراسات والنشر، ١٩٩٣، القاهرة.
- «الوجه والقناع: الحركة الاسلامية والعنف والتطبيع»، سيشات للدراسات والنشر، ١٩٩٥، القاهرة.

■ باللغة الإنكليزية:

- Nabil Abdel Fattah: *Veiled Violence*, Dar Sechat, Cairo, 1994.

■ باللغة الفرنسية:

- **Nabil Abdel Fattah, B. Botiveau: *Politiques législatives: Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, CEDEJ, Le Caire, 1994.**


■ كتب بالاشتراك مع آخرين:

- «تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي»، محرّر د. أحمد عبد الله وآخرون، دار شهدي للنشر، القاهرة، ١٩٨٨.
- «أزمة الخليج وتحديّات الحاضر والمستقبل»، محرّر د. أحمد يوسف وآخرون، اتحاد المحامين العرب، القاهرة، ١٩٩٠.
-« انهيار الاتّحاد السوڤياتي وتأثيراته على الوطن العربي»، محرّر د. طه عبد العليم وآخرون، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٢.
- «مستقبل المنطقة العربية في ضوء المتغيرات الاقليمية والدولية»، اشراف د. محمد صبحي عبد الحكيم، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- «تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٦»، رئيس التحرير وصاحب الفكرة،

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦، ويصدر باللغة الإيطالية في ربيع ١٩٩٨ عن Fondazione Giovanni Agnelli.

- **له تحت الطبع:**

«القضاء والسياسة في مصر».



المطابع التعاونية الصحفية ش م ل، بيروت، لبنان
كانون الأوّل ١٩٩٧

يدور هذا الكتاب حول إشكاليات الدولة القومية الحديثة في علاقتها بظواهر وإشكاليات الإسلام السياسي وحركاته السياسية وأوضاع الأقباط المصريين، باعتباره تمثيلاً وتعبيراً عن حركة اجتماعية لم تجد في الأساطير والأقنعة والأبنية والمؤسّسات والأفكار الحديثة ما يلبّي تطلّعاتها وآمالها ومصالحها، وبالأحرى بعد أن اكتشفت أن هذه الأبنية الحديثة خانت وعودها وأساطيرها المعلنة، والتي سبق أن آمنت بها، كطريق للتغيير، أو الإصلاح أو الثورة، أو لتأمين حياة أفضل لها، ولأبنائها، ولأمّتها المصرية.



نبيل عبد الفتاح: من مواليد القاهرة ١٩٥٢. رئيس وحدة البحوث الاجتماعية والقانونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بـ«الأهرام»؛ رئيس تحرير «تقرير الحالة الدينية في مصر»؛ له مؤلّفات عديدة باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، منها: -«المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر»، مكتبة مدبولي، ١٩٨٤؛ - «الوجه والقناع: الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع»، سيشات للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

ISBN 2-84289-033-7

صورة الغلاف: BARRY IVERSON/GAMMA